Alessandro Sacchi

ISRAELE RACCONTA LA SUA STORIA

Libri storici del Primo Testamento



youcanprint

Scritture e riscritture

1

Alessandro Sacchi

ISRAELE RACCONTA

LA SUA STORIA

Libri storici del Primo Testamento

Milano
2012

«Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore, tuo Dio, se non che tu tema il Signore, tuo Dio, che tu cammini per tutte le sue vie, che tu lo ami, che tu serva il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima, che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi, che oggi ti do per il tuo bene?
Ecco, al Signore, tuo Dio, appartengono i cieli, i cieli dei cieli, la terra e quanto essa contiene. Ma il Signore predilesse soltanto i tuoi padri, li amò e, dopo di loro, ha scelto fra tutti i popoli la loro discendenza, cioè voi, come avviene oggi.
Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato e non indurite più la vostra cervice; perché il Signore, vostro Dio, è il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito.
Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto. Temi il Signore, tuo Dio, servilo, restagli fedele e giura nel suo nome. Egli è la tua lode, egli è il tuo Dio, che ha fatto per te quelle cose grandi e tremende che i tuoi occhi hanno visto».

(Deuteronomio 10,12-21)

ABBREVIAZIONI E SIGLE
(I libri deuterocanonici sono scritti in corsivo)

Libri Storici:

1-2Cr	1-2Cronache
1-2Mac	*1-2Maccabei*
1-2Re	1-2Re
1-2Sam	1-2Samuele
Dt	Deuteronomio
Es	Esodo
Esd	Esdra
Est	Ester
Gdc	Giudici
Gdt	*Giuditta*
Gn	Genesi
Gs	Giosuè
Lv	Levitico
Ne	Neemia
Nm	Numeri
Rt	Rut
Tb	*Tobia*

Libri sapienziali:

Ct	Cantico dei cantici
Gb	Giobbe
Pr	Proverbi
Qo	Qoelet
Sal	Salmi
Sap	*Sapienza*
Sir	*Siracide*

Libri profetici:

Ab	Abacuc
Abd	Abdia
Ag	Aggeo
Am	Amos
Bar	*Baruc*
Dn	Daniele
Ez	Ezechiele
Ger	Geremia
Gio	Giona
Gl	Gioele
Is	Isaia
Lam	Lamentazioni
Mi	Michea
Ml	Malachia
Na	Naum
Os	Osea
Sof	Sofonia
Zc	Zaccaria

Altre sigle

AT	Primo Testamento
BJ	Bibbia di Gerusalemme
CEI	Conf. Episcopale It.
fr.	frammento
LXX	Settanta
NT	Nuovo Testamento
Tanak	Bibbia ebraica
Tg	Targum
TM	Testo Masoretico

Alfabeto ebraico

ʾ	א (alef)
b/v	ב (beth)
g/gh	ג (ghimel)
d	ד (dalet)
h	ה (he)
w	ו (wau)
z	ז (zayn)
ḥ	ח (ḥeth)
ṭ	ט (*ṭ*eth)
J	י (jod)
k	ך כ (kaf)
l	ל (lamed)
m	מ ם (mem)
n	נ ן (nun)
s	ס (samek)
ʿ	ע (ʿajin)
p/f	פ ף (pe)
ṣ	צ ץ (tzade)
q	ק (qof)
r	ר (resh)
ś	שׂ (sin)
š	שׁ (shin)
t	ת (tav)

Alfabeto greco

a	Α α	(alfa)
b	Β β	(beta)
g	Γ γ	(gamma)
d	Δ δ	(delta)
e	Ε ε	(epsilon)
z	Ζ ζ	(zeta)
ê	Η η	(eta)
th	Θ θ ϑ	(teta)
i	Ι ι	(iota)
k	Κ κ	(cappa)
l	Λ λ	(lamda)
m	Μ μ	(my)
n	Ν ν	(ny)
x	Ξ ξ	(xi)
o	Ο ο	(omicron)
p	Π π	(pi)
r	Ρ ρ	(rho)
s	Σ σ ς	(sigma)
t	Τ τ	(tau)
y	Υ υ	(ypsilon)
f	Φ φ	(fi)
ch	Χ ξ	(chi)
ps	Ψ ψ	(psi)
ô	Ω ω	(omega)

Prefazione

I fatti narrati nella Bibbia si sono svolti in una zona del nostro pianeta che gli occidentali chiamano «Medio Oriente» o «Vicino Oriente», e più specificamente al centro di quella fascia di terra chiamata solitamente «Mezzaluna fertile», in quanto assume la forma di una mezzaluna che per la sua fertilità contrasta con il deserto che la circonda. Essa abbraccia idealmente le zone fertili che vanno dalla Mesopotamia, irrigata dal Tigri e dall'Eufrate, all'Egitto, reso fertile dal Nilo, collegate tra loro da una striscia di terra costituita dalla Siria e dal Libano a Nord e, più a Sud, dalla Palestina. Fin dalle epoche più remote questa striscia costituì il passaggio obbligato di merci e di soldati e fu oggetto di contesa da parte delle grandi potenze che avevano sede in Mesopotamia e in Egitto.

La Palestina è spesso presentata nella Bibbia come un territorio straordinario, una specie di paradiso in terra. In realtà si tratta di un fazzoletto di terra in se stessa ben poco appetibile, la cui fertilità poteva apparire straordinaria solo a tribù nomadi provenienti dal deserto. Questo territorio ha avuto nella storia diversi nomi. Il termine «Palestina», usato da Erodoto, Filone e Giuseppe Flavio, risale ai romani, i quali hanno unito questa regione alla Siria, facendone una provincia chiamata appunto *Syria Palaestina*. Esso è la forma grecizzata della parola ebraica resa in italiano con «Filistea», che propriamente designa solo il territorio dei filistei. Costoro si erano installati nella zona costiera del paese, a sud della moderna città di Tel Aviv, al tempo stesso in cui, secondo l'opinione comune, i clan israelitici usciti dall'Egitto vi giungevano da Oriente.

Originariamente la Palestina era chiamata «Terra di Canaan» dal nome dei suoi abitanti, i cananei, una popolazione semitica come gli israeliti. Successivamente essa prese il nome di Israele perché in essa esistevano, a partire dall'inizio del primo millennio a.C., due piccoli regni che facevano risalire la loro origine a un comune antenato, Giacobbe, chiamato anche con questo nome. Solo uno di essi, però, quello situato nel Nord della regione, portava il suo nome, mentre l'altro, più a Sud, aveva preso il nome di uno dei suoi figli, Giuda. In entrambi i regni si adorava una divinità chiamata con un nome la cui pronunzia è andata persa a motivo dell'abitudine,

invalsa nel mondo ebraico, di sostituirlo con ᵓ*Adonaj* (Signore). Di esso sono rimaste solo le quattro consonanti J H W H (sacro tetragramma), pronunziate oggi comunemente Jahweh.

Dopo alterne vicende, il regno di Israele cadde sotto i colpi degli assiri (722 a.C.) e quello di Giuda fu conquistato dai babilonesi (587 a.C.) e i loro abitanti furono condotti in esilio. Mentre si perde notizia degli esuli del regno di Israele, con l'avvento dei persiani (538 a.C.) i giudei possono ritornare a Gerusalemme per riedificare il tempio dedicato a JHWH che, secondo la tradizione, era stato costruito dal famoso re Salomone. Durante la permanenza in Mesopotamia, la predicazione delle scuole profetiche aveva profondamente trasformato questi esuli, inculcando loro un monoteismo di forte ispirazione etica. Essi si trovarono così in contrasto con coloro che ancora abitavano nei territori dei due antichi regni, molti dei quali erano israeliti che non avevano fatto l'esperienza dell'esilio. Costoro continuavano sì ad adorare JHWH, ma lo facevano con modalità, molto simili a quelle delle altre popolazioni dell'antico Medio Oriente, non più accettate dai rimpatriati.

Costoro si impegnano immediatamente nella ricostruzione del tempio e formano una piccola comunità all'interno dell'impero persiano, tutta dedita al culto e radicalmente separata dal resto della popolazione locale. Fra di loro hanno un ruolo speciale i sacerdoti, i quali, per rendere possibile la ricostruzione del tempio, raccolgono e mettono per iscritto i ricordi riguardanti la sua struttura e i riti in esso compiuti. Ad essi aggiungono poi numerosi racconti riguardanti gli antichi progenitori del popolo, i patriarchi. A costoro – si raccontava – Dio aveva promesso di dare la terra di Canaan in cui erano vissuti come forestieri; Giacobbe si era trasferito in Egitto a motivo di una carestia, ma i suoi discendenti avevano lasciato questo paese e avevano preso possesso della terra promessa ai loro padri. Questi racconti servivano ai rimpatriati per legittimare la loro pretesa di possedere un territorio la cui proprietà fondiaria si trovava in altre mani. Per chiarire poi che JHWH, il loro Dio, è il signore del mondo e dell'umanità, essi raccolgono altro materiale riguardante la creazione. Nascono così i cinque libri chiamati in ebraico *tôrah* (legge) e in greco Pentateuco (cinque rotoli).

Dall'attività di queste *élites* sacerdotali ha origine anche un'altra serie di libri, diversamente raggruppati nella Bibbia ebraica e in quella cristiana, nei quali sono descritte le origini e le vicende storiche del popolo di Israele a partire dall'ingresso nella terra promessa fino alle soglie dell'era cristiana. Questa vasta raccolta di

scritti ha uno scopo prettamente religioso e nazionale. Essi non hanno le stesse caratteristiche letterarie e i fatti che narrano presentano diversi gradi di attendibilità storica.

Lo scopo di questo volume è quello di fornire una guida alla lettura dei libri biblici in cui è narrata la storia di Israele. Questi scritti, composti attraverso un lungo processo di scritture e riscritture, devono essere collocati all'interno del periodo storico in cui hanno visto la luce. Questo periodo è noto attraverso i libri storici più recenti della Bibbia e altre opere di origine giudaica. Perciò nella nostra presentazione, dopo aver richiamato alcune nozioni circa i libri biblici in generale e il loro contesto geografico e storico, esamineremo anzitutto gli scritti storici più recenti, che ci aiuteranno a delineare le idee, la mentalità e la religione dei rimpatriati. Su questo sfondo storico-religioso daremo anzitutto alcune nozioni circa la formazione del Pentateuco e poi affronteremo i singoli libri, cominciando con la tradizione sinaitica che ne rappresenta il centro ispiratore. Infine presenteremo singolarmente gli altri libri storici.

Il volume è rivolto a tutti coloro che intendono accostare seriamente la prima parte della Bibbia. Esso sarà utile soprattutto a professori e studenti delle università, dei seminari e degli istituti di scienze religiose, nonché a insegnanti di religione e catechisti. Per aiutare i lettori ad approfondire gli argomenti trattati sono stati riportati in appendice alcuni sussidi di immediata consultazione: un glossario riguardante il mondo giudaico, numerose cartine che illustrano i momenti più salienti della storia biblica, una bibliografia di testi che rispondono ai criteri di una seria divulgazione e infine gli indici dei nomi biblici, dei temi teologici più importanti e dei termini in lingua originale.

I
LA BIBBIA E IL SUO CONTESTO
(Libri, geografia e storia)

I libri storici rappresentano la prima delle tre sezioni che compongono l'AT. Con questo appellativo si designano diverse raccolte di testi in cui si narra la storia del popolo di Israele e al tempo stesso si descrivono la sua cultura e la sua religione. Questi scritti non hanno la stessa collocazione nella Bibbia ebraica e in quella cristiana. In essi inoltre è importante la disposizione geografica dei luoghi in cui hanno avuto luogo i fatti narrati. Infine questi libri sono stati composti in periodi diversi della storia del popolo ebraico. Perciò lo studio dei libri storici presuppone alcune conoscenze previe che possono essere così indicate:

A. I libri storici della Bibbia
B. La terra d'Israele
C. La storia biblica

A. I LIBRI STORICI DELLA BIBBIA

Un certo numero di scritti composti dai giudei ritornati dall'esilio babilonese sono stati considerati dai loro discendenti come «libri che sporcano le mani», in quanto, dopo averli toccati, era necessario fare speciali abluzioni analoghe a quelle richieste ai sacerdoti quando, terminate le funzioni sacre, ritornavano alla vita ordinaria. I cristiani hanno aggiunto ai libri giudaici altri scritti da loro composti e hanno dato a tutto l'insieme l'appellativo di «canonici», cioè appartenenti al «canone» (regola), l'elenco dei libri portatori di tradizioni normative per tutta la Chiesa. Sia gli ebrei che i cristiani ritengono che questi libri siano stati scritti con una speciale assistenza dello Spirito (ispirazione) e per questo danno loro l'appellativo di «Sacre Scritture». I libri composti e raccolti dai giudei non sono però esattamente gli stessi riconosciuti come canonici dai cristiani. Come primo passo esamineremo dunque:

1. Le Scritture ebraiche e cristiane
2. I libri storici della Bibbia cristiana

1. Le Scritture ebraiche e cristiane

Nella Bibbia ebraica i diversi libri sono raggruppati, in base al loro contenuto o al genere letterario da loro adottato, in tre grandi collezioni: la «Legge» (*Tôrah*), che abbraccia i primi cinque libri attributi a Mosè; i «Profeti» (*Nebi'îm*), che si dividono in «anteriori» (Giosuè, Giudici, 1-2Samuele, 1-2Re) e «posteriori» (Isaia, Geremia, Ezechiele); gli «Scritti» (*Ketûbîm*), cioè tutti i libri che non rientrano nelle due categorie precedenti. Dalle iniziali ebraiche di queste tre collezioni, le Scritture ebraiche sono chiamate *Tanak*. La determinazione dei libri sacri degli ebrei è stata portata a termine verso la fine del secolo I d.C. La raccolta di questi libri è denominata anche «Testo Masoretico» (TM) perché la loro redazione finale è opera dei dottori ebrei chiamati Masoreti (secoli VI-IX d.C.).

A partire dal secolo III a.C., le Scritture ebraiche sono state tradotte in greco dai giudei di Alessandria d'Egitto, venendo a formare quella che è stata chiamata Bibbia (dal greco *biblia*, libretti) dei Settanta (LXX). Questo nome, che originariamente si applicava solo ai primi cinque di essi, deriva dalla leggenda, riportata nella *Lettera di Aristea a Filocrate*, secondo cui la traduzione è stata fatta da settanta(due) studiosi per ordine del re d'Egitto Tolomeo Filadelfo (283-246 a.C.). Nella Bibbia greca sono stati accolti anche alcuni libretti scritti direttamente in greco o tradotti in questa lingua, che non sono entrati a far parte del canone ebraico: essi sono stati accolti nella Bibbia cristiana e sono chiamati «deuterocanonici» («apocrifi» per i protestanti), in quanto appartengono a un «secondo canone», quello cristiano, più esteso di quello riconosciuto dagli ebrei.

Nella Bibbia greca, seguita anche dai cristiani, i diversi libri sono raggruppati in un modo che combacia solo parzialmente con quello della Bibbia ebraica. Al primo posto vi sono i «Libri storici», a cui appartengono, oltre ai cinque libri della Tôrah, anche quelli che gli ebrei chiamano «profeti anteriori», nonché alcuni libretti contenuti nella raccolta degli Scritti e qualche deuterocanonico; al secondo posto vi sono i «Libri sapienziali» (o didattici) che comprendono parte degli Scritti e alcuni deuterocanonici; il terzo gruppo è quello dei «Libri profetici», corrispondenti ai «profeti posteriori» della Bibbia ebraica, che si dividono in «profeti maggiori» (con l'aggiunta Daniele che, per gli ebrei, appartiene agli Scritti) e «profeti minori». Questa disposizione non poteva non essere gradita ai cristiani in quanto i libri profetici contengono una forte dimensione messianica che fa di essi una preparazione alla raccolta dei libri del NT.

2. I libri storici della Bibbia cristiana

I «Libri storici» della Bibbia cristiana abbracciano un arco di storia che va dalla creazione fino al periodo dei Maccabei. Essi contengono i seguenti raggruppamenti di testi:

a. Pentateuco
b. Corpo storico deuteronomistico
c. Opera cronistica
d. 1-2Maccabei
e. Storie edificanti

a. Il Pentateuco (Torah)

La prima grande raccolta di cinque libri a carattere storico è chiamata in ebraico *Tôrah* («legge») e in greco *Pentateuco* («cinque volumi»). Nella Bibbia greca i libri del Pentateuco hanno ricevuto come titolo dei nomi che riflettono il loro contenuto: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio. Nella Bibbia ebraica invece essi sono indicati con la loro parola iniziale. Nel Pentateuco si racconta la storia che va dalla creazione fino all'arrivo degli israeliti alle soglie della Terra promessa, nelle steppe di Moab, dove Mosè si congeda dal popolo e lascia la guida a Giosuè.

Il termine *tôrah*, che etimologicamente significa «istruzione», «insegnamento», è stato tradotto dai LXX, in modo non del tutto corretto, con *nomos*, «legge»: in realtà il Pentateuco non è una raccolta di leggi in senso stretto, bensì l'istruzione che Dio ha dato al suo popolo, anche e soprattutto mediante il racconto delle azioni potenti che ha compiuto in suo favore. Nei libri storici si parla spesso di «legge» o di «legge di Mosè», ma il momento in cui questa terminologia è stata applicata all'insieme dei cinque libri ritenuti normativi per tutto il popolo ebraico è a noi sconosciuto.

b. Il Corpo storico deuteronomistico

La seconda raccolta di libri storici è così chiamata perchè si ispira alle idee dell'ultimo libro del Pentateuco, il Deuteronomio. Essa abbraccia sei libri (*Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re*) che narrano le vicende che vanno dall'ingresso nella terra promessa fino all'esilio; nella Bibbia ebraica essi vanno sotto il nome di *profeti anteriori*. Nella Bibbia dei LXX è inserito dopo i *Giudici* il libretto di *Rut*, perché racconta un fatto avvenuto nello stesso periodo storico e fa da cerniera tra il periodo dei giudici e quello della monarchia: per

gli ebrei esso fa parte degli *Scritti,* e più propriamente della raccolta delle cinque *meghillôt*, cioè dei rotoli che si leggevano in occasione di particolari feste (Cantico, Rut, Lamentazioni, Qoelet ed Ester).

c. L'opera cronistica

Dopo gli scritti deuteronomistici la Bibbia greca riporta un terzo gruppo di libri storici, che nella Bibbia ebraica si trovano fra gli *Scritti*. Essi si presentano come un'opera unitaria, anche se in realtà non sono tali. La collezione abbraccia *1-2 Cronache,* due libri che riprendono, con grandi tagli e lacune, tutta la storia biblica dalla creazione fino all'editto di Ciro che permette ai giudei esuli a Babilonia di fare ritorno nella loro terra; a questi si aggiungono altri due libri, *Esdra Neemia*, che narrano gli eventi riguardanti il ritorno dall'esilio, la ricostruzione del tempio e delle mura di Gerusalemme e la riorganizzazione politica e religiosa del gruppo giudaico.

d. Storie edificanti

Questa collezione abbraccia tre storie edificanti (*Tobia, Giuditta e Ester*): di queste solo quello di Ester si trova (ad eccezione di alcune parti) fra gli *Scritti* della Bibbia ebraica e fa parte del gruppo delle cinque *meghillôt*. Gli altri due sono invece deuterocanonici.

e. Libri dei Maccabei

Nella Bibbia greca e cristiana si trovano infine due libri storici autonomi l'uno dall'altro, anche se riguardanti lo stesso argomento, che raccontano le gesta dei *Maccabei*, i mitici capi della rivolta giudaica contro Antioco IV Epifane, di cui portano il nome. Ambedue sono conservati in lingua greca e appartengono al gruppo dei deuterocanonici.

I libri storici della Bibbia hanno le origini più diverse e ricoprono periodi molto lontani nel tempo gli uni dagli altri. Essi devono venire considerati nella loro identità specifica, senza richiedere da loro qualcosa di più o di diverso da quanto intendono dare.

B. La terra di Israele

La Palestina è una striscia di terra che va dal Libano a Nord fino al Sinai. Essa si divide nettamente, per la sua configurazione orografica, in quattro zone climatiche che si situano parallelamente alla costa del mar Mediterraneo.

Pianura costiera. Si estende a ovest da Tiro a Gaza per circa 210 km. Essa è interrotta a nord dalla punta montuosa del Carmelo, a sud del quale ha inizio la pianura di Sharon, una volta paludosa e poco abitata, e poi la Filistea, con le cinque città di Askalon, Asdod, Gaza, Ekron e Gat (Pentapoli filistea).

Zona centrale. Comprende, cominciando dal Nord, quattro regioni: la Galilea, che inizia a settentrione con una zona collinare, trasformandosi poi verso Sud in una fertile pianura chiamata Izreel (Esdrelon), che comunica a est con il lago di Genezaret e a ovest con il Mediterraneo mediante uno stretto passaggio, controllato dalla città di Meghiddo, che separa il Carmelo dalle montagne della Samaria; questa è una zona montagnosa (dai 300 ai 950 metri di altezza), una volta ricoperta di fitte boscaglie, che si estende a sud della pianura di Esdrelon, con importanti località come Samaria, Sichem, Betel e Silo; ancora più a Sud si trova la Giudea, anch'essa montagnosa (dai 300 agli 850 metri), dominata dalla città di Gerusalemme; a est di questa città la montagna declina verso il Giordano trasformandosi in deserto (deserto di Giuda), mentre a ovest è separata dalla pianura costiera da una zona collinosa chiamata Sefela; a sud si estende il Negheb, una zona desertica, abitata prevalentemente da beduini, che giunge fino al golfo di Aqaba, con oasi ricche di vegetazione: in una di esse è situata la città di Bersabea, la capitale del deserto.

Fossa giordanica. Si estende est della catena centrale per 440 km dal monte Ermon fino al golfo di Aqaba. Essa è percorsa dal fiume Giordano, che nasce appunto dal monte Ermon (2760 metri), formando prima il lago di Hule (una volta paludoso e malarico e ora quasi del tutto prosciugato) e poi il lago di Kinneret (Genezaret) che si trova a 205 m. sotto il livello del mare. Uscendo da questo lago il Giordano scorre per 105 km in linea d'aria (ma ben 300 km reali) e sfocia nel mar Morto, un grande lago lungo 80 km e largo 16, situato a 394 metri sotto il livello del mare, con una fossa sotto l'acqua di altri 390 metri; a causa della mancanza di emissari esso presenta una salinità dieci volte superiore a quella degli altri mari. Località importanti di questa zona sono Gerico e Qumran.

Transgiordania. È la regione a est della fossa giordanica che confina con il deserto arabico. È una zona di vasti altopiani (dai 700 ai 1550 metri). Essa comprende, a nord, le regioni di Galaad e di Basan, e, più a sud, quelle abitate una volta rispettivamente dalle popolazioni degli ammoniti e dei moabiti e, ancora più a sud, dagli edomiti.

La terra d'Israele è percorsa da due grandi strade che collegano il nord (Mesopotamia) al sud (Egitto) della Mezzaluna fertile: la prima è la ***Via Maris*** che, arrivando da Damasco, dopo aver attraversato il Libano tra le due catene di monti (Libano e Antilibano), che delimitano la pianura della Beqâʿa, piega verso il mare e, percorsa la zona costiera della Palestina, raggiunge l'Egitto; la seconda è la ***Via Regia*** che proviene dalla pianura della Mesopotamia e, restando ai confini tra il deserto orientale e il fiume Giordano, raggiunge il Golfo Arabico, dove si trova il porto di Esion-Gheber (oggi Aqaba o Eilat); da qui si diparte poi in due direzioni, la prima verso la penisola del Sinai e l'Egitto, la seconda verso l'interno della Penisola Arabica. Le due grandi strade comunicano tra di loro solo attraverso la pianura di Esdrelon.

C. La storia biblica

La prevalenza dell'interesse religioso e la mancanza di senso critico nell'uso delle fonti, fa sì che le vicende di Israele siano narrate nella Bibbia in modo frammentario e poco attendibile. È vero che alcuni eventi narrati nella Bibbia, specialmente a partire dal periodo dei re, hanno trovato riscontro nei documenti extrabiblici, ma questo non vuol dire che nel suo insieme la storia biblica goda di un alto grado di credibilità. D'altronde non è neppure possibile attenderselo, dal momento che i metodi storiografici moderni sono stati elaborati in tempi piuttosto recenti.

A partire dalla Bibbia, più che un quadro storico oggettivo degli avvenimenti in cui questo popolo è stato coinvolto, è possibile ricostruire il modo in cui esso ha interpretato la sua storia. Pur tenendo conto di questi limiti, è importante avere presente fin dall'inizio il panorama storico così come risulta dalla Bibbia. Circa la sua attendibilità sia nell'insieme che nei dettagli si discuterà man mano che si procederà nello studio dei testi.

1. Dai patriarchi all'esodo (XIX-XII sec. a.C.)

La storia biblica ha inizio con la chiamata di Abramo e con le vicende dei patriarchi, ai quali Israele fa risalire la propria origine. Secondo la Bibbia, essi provengono dalla Mesopotamia, con la quale mantengono stretti contatti, e si sono installati come seminomadi nella terra di Canaan, finché Giacobbe è sceso con i suoi figli in Egitto, dove hanno vissuto l'esperienza dell'oppressione. Da lì i suoi

discendenti si sono poi allontanati verso il 1250 a.C. giungendo quarant'anni dopo in Canaan, dove si sono stabilizzati.

2. La monarchia israelitica (1030-587 a.C.)

Dopo la loro installazione nella terra di Canaan, le tribù israelitiche mantengono per lungo tempo la propria autonomia, facendo ricorso alla guida di un capo solo in momenti di pericolo (epoca dei Giudici). Solo di fronte all'espansione dei filistei sentono il bisogno di dare vita a un forte stato unitario, di tipo monarchico, del quale Saul (1030-1010 a.C. circa) è l'iniziatore e Davide (1010-970 a.C.) l'artefice.

Il successo di Davide, qualunque ne sia l'estensione, sarebbe dovuto principalmente al fatto che proprio in quel periodo l'Egitto era indebolito dall'invasione dei popoli del mare, una popolazione indo-europea proveniente dal mar Mediterraneo, e l'Assiria, dopo che Tiglat-Pilezer I (verso il 1100 a.C.) aveva ottenuto il controllo della Mesopotamia, passava anch'essa attraverso un periodo di decadenza. A Davide succede Salomone (970-931 a.C.), sotto il quale Israele gode, secondo la Bibbia, di un periodo di pace e di prosperità. A questo sovrano è attribuita la costruzione a Gerusalemme di un grande tempio dedicato a JHWH.

Con la morte di Salomone, lo stato israelitico si sgretola, dando origine a due regni, quello di Giuda a Sud e quello di Israele a Nord; mentre nel regno meridionale, di cui è capitale Gerusalemme, il potere resta nelle mani di Roboamo, figlio di Salomone (931-913 a.C.), il regno di Israele passa sotto il governo di Geroboamo I (931-910 a.C.), il quale sceglie come propria residenza la città di Tirza. Termina così l'egemonia di Israele sui popoli circonvicini, mentre rinasce la potenza dell'Egitto, il cui faraone Sisak (950-929 a.C.) fa un'importante campagna militare in Palestina (1Re 14,25).

Nel regno di Giuda resta al potere, con alterne vicende, la dinastia davidica. Nel regno di Israele, più esposto alle invasioni del nord (Assiria) e sottoposto alla pressione degli aramei (Damasco), la situazione è instabile. In esso si affermano due grandi dinastie, quella di Omri (885-874 a.C.), il quale rialza le sorti del suo regno e fonda la città di Samaria, facendo di essa la sua capitale, e quella di Ieu (841-814 a.C.), che elimina l'influsso religioso e politico dei fenici di Tiro. Nel 722 a.C. il re assiro Salmanassar V assedia Samaria che poco dopo è conquistata e distrutta dal suo successore, Sargon II, il quale ne deporta gli abitanti in Mesopotamia.

Il regno di Giuda, anch'esso direttamente minacciato, riesce a evitare la conquista armata assoggettandosi all'Assiria. In questo periodo è importante la persona e il ruolo del re Giosia. Nel diciottesimo anno del suo regno (621 a.C.), il re dà inizio a lavori di restauro del tempio, durante i quali il sommo sacerdote Chelkia ritrova il «libro della legge» (2Re 22,3-10). In base alle prescrizioni in esso contenute, il re dà inizio a una *riforma religiosa*, il cui scopo era quello di far sì che il tempio di Gerusalemme diventasse l'unico santuario di JHWH in tutto il paese. Giosia estende la propria riforma anche nei territori di quello che era stato il regno del Nord, in quanto l'Assiria sta ormai per soccombere di fronte al nascente impero babilonese (2Re 23,16-20). Giosia muore a Meghiddo nel tentativo di bloccare il faraone Necao che si sta recando con un forte esercito in Mesopotamia per dare soccorso all'Assiria (609 a.C.) (2Re 23,28-30). Gli succede suo figlio Ioacaz, che Necao però sostituisce con suo fratello Ioiakim (609-598 a.C.), il quale diventa suo vassallo (2Re 23,33-35).

Nel 612 a.C., Nabopolassar (626-605 a.C.), re di Babilonia, con l'aiuto dei medi, distrugge Ninive e assume il controllo della Mesopotamia, mentre suo figlio Nabucodonosor (605-562 a.C.) estende le sue conquiste fino all'Egitto. Il regno di Giuda sopravvive ancora alcuni anni, ma nel 597 a.C. Gerusalemme è conquistata una prima volta da Nabucodonosor e la classe dirigente è deportata in Babilonia insieme con il re Ioiachin (598 a.C.) che, nel frattempo, era succeduto al padre Ioiakim.

Il suo successore, Sedecia (598-587 a.C.), si ribella a Nabucodonosor, il quale assedia una seconda volta Gerusalemme e nel giugno/luglio 587 a.C. la conquista e la distrugge, deportando gran parte dell'élite religiosa e civile (2Re 24,18 - 25,21). Sono lasciati in patria solo gli strati più poveri della popolazione, i quali vengono impiegati come vignaioli e contadini (2Re 25,12). A capo della popolazione rimasta in Giudea è posto Godolia, il quale poco dopo viene assassinato da bande armate giudaiche, che conducono i sopravvissuti in Egitto (2Re 25,22-26).

3. Ritorno dall'esilio e periodo persiano (538-333 a.C.)

Alla morte di Nabucodonosor inizia una veloce decadenza dell'impero babilonese. A lui succede Avil-marduk (562-560 a.C.), chiamato nella Bibbia Evil-Merodach, al quale si deve la concessione della grazia a Ioiachin, re di Giuda, deportato in Babilonia nel 597 a.C. (cfr. 2Re 25,27-30). Dopo di lui salgono al trono Neriglissar

(560-556 a.C.), Labashimarduk (556 a.C.) e infine Nabonide (556-539 a.C.). Quest'ultimo soggiorna nell'oasi di Teima per dieci anni, durante i quali viene sostituito dal principe ereditario Belshazar. Approfittando della debolezza babilonese, il re persiano Ciro (559-529 a.C) conquista Babilonia (539 a.C.), dove è accolto come il liberatore inviato dal dio Marduk per restaurare il suo culto. Egli entra così in possesso della Siria e della Palestina.

Mentre i re assiri e babilonesi avevano ridotto le nazioni conquistate a semplici province dell'impero, deportandone la classe dirigente e imponendo il culto ufficiale dello stato, Ciro adotta nei loro confronti una politica di tolleranza ed esorta tutti a vivere secondo i propri costumi e a praticare i propri culti tradizionali. Egli stesso ne dà l'esempio ripristinando i culti locali della Mesopotamia e restituendo loro le statue degli dèi che Nabonide aveva fatto portare a Babilonia. Nel contesto di questa politica si colloca il famoso «editto di Ciro», con il quale il sovrano, subito dopo aver conquistato Babilonia e i suoi possedimenti (538 a.C.), permette ai giudei residenti in Mesopotamia di tornare in Giudea per edificare il tempio di Gerusalemme. Termina così l'esilio ed inizia per i giudei il periodo della restaurazione. Il tempio è costruito nel 515 a.C.

4. Periodo greco (333 -63 a.C.)

Verso la metà del secolo IV a.C., la storia del Medio Oriente subisce una svolta decisiva: la Grecia, dopo aver resistito ai tentativi di invasione da parte dei persiani, è unificata da Filippo il Macedone. Suo figlio Alessandro Magno (336-323 a.C.) espande i propri domini verso Oriente e si scontra con l'impero persiano, allora governato da Dario III (336-330 a.C.): con fulminee campagne militari egli conquista la Siria e la Palestina (333 a.C.), l'Egitto e la Mesopotamia, spingendosi poi verso Oriente fino alla valle dell'Indo. Al seguito delle sue armate penetrano in tutte queste regioni la cultura e la religione greca che si fondono senza difficoltà con la cultura e la religione dei popoli conquistati (*ellenismo*).

Alla morte di Alessandro, avvenuta in Babilonia nel 323 a.C., il suo impero è spartito fra i suoi luogotenenti, chiamati *diadochi*. Uno di essi, Seleuco, capostipite della dinastia seleucide, prende possesso della Siria e della Mesopotamia; sovrano dell'Egitto diventa invece Tolomeo, dal quale deriva la dinastia dei Lagidi. Dopo un periodo politicamente incerto, la Palestina cade sotto il dominio di questi ultimi (301-198 a.C.), i quali si mostrano rispettosi della religione e delle istituzioni giudaiche.

La situazione cambia nel 198 a.C., quando il sovrano seleucide Antioco III, a seguito della vittoria di Panion, riesce a conquistare la Palestina. A lui succede, nel 175 a.C., Antioco IV Epifane (175-164 a.C.), il quale spinge con forza per l'adozione da parte dei giudei della cultura e della religione greca. Tutto ciò provoca la rivolta del popolo giudaico (164 a.C.), capeggiata dai Maccabei, di cui narrano i libri che portano il loro nome. Dai Maccabei trae origine la dinastia asmonea che assume, insieme con il potere politico, anche il sommo sacerdozio. Nel 63 a.C. Gerusalemme è conquistata dal generale romano Pompeo. Con il tramonto successivo della dinastia asmonea, dilaniata da lotte fratricide, i romani permettono la costituzione, in tutta la Palestina, di un regno vassallo governato dal re Erode (37-4 a.C.). Alla sua morte il governo della Giudea passa al suo primo figlio, Archelao (4 a.C. - 6 d.C.), e poi ai procuratori romani. Nel 66 d.C. ha inizio la rivolta giudaica contro Roma, che termina con la riconquista di Gerusalemme e la distruzione della città e del tempio (70 d.C.).

CONCLUSIONE

La storia di Israele, narrata in un complesso di scritti chiamati «libri storici» della Bibbia, è una «storia sacra», i cui connotati non corrispondono a quelli della moderna storiografia. Questa infatti si preoccupa di ricostruire nel modo più neutrale e oggettivo possibile i fatti accaduti nel passato, indicandone le cause e gli sviluppi. La storia biblica invece, proprio perché intende fare degli eventi storici il veicolo di profonde esperienze religiose, li trasforma, li abbellisce, li interpreta, facendo emergere a ogni piè sospinto l'opera di colui che ne è il vero protagonista, cioè di Dio.

Nei libri storici della Bibbia si trovano, perciò, i generi letterari più disparati. Il lettore si imbatte, oltre che in resoconti di vario tipo, in racconti di carattere mitologico (creazione) e in aneddoti riguardanti la vita dei progenitori o di uomini religiosi; a volte sono riportate anche preghiere di lode e di ringraziamento (salmi). Sono frequenti i racconti di carattere liturgico, cioè ispirati allo svolgimento di riti religiosi, le eziologie, cioè racconti che descrivono qual è stata, secondo la convinzione popolare, l'origine di un luogo di culto, di un rito o di un'usanza. Non mancano infine oracoli di carattere profetico, massime sapienziali, brani parenetici (esortazioni e ammonizioni) e leggi di carattere morale, sociale o rituale. La mag-

gior parte di questi generi letterari ha un rapporto molto vago con la storia propriamente detta.

Non deve dunque stupire se le scoperte archeologiche non confermano, anzi spesso negano l'attendibilità di una parte notevole della storia biblica. Gli studiosi tendono oggi a distinguere la storia vera di Israele, ricostruita con metodi scientifici, da quella «inventata» dagli autori biblici. Queste ricerche, anche se non sempre attendibili al cento per cento, devono renderci cauti nell'utilizzare in campo storico i dati biblici che, invece, sono molto utili per ricostruire la storia religiosa di questo popolo. È questa che maggiormente interessa il lettore credente.

Nonostante il suo carattere spesso problematico, la storia biblica si svolge in un tempo determinato e in un ambito geografico preciso, che è quello della Mezzaluna fertile. La terra di Canaan, nella quale gli israeliti si sono insediati, non è un paese di sogno, ma un territorio ben definito, con le sue montagne, pianure, fiumi e laghi. I rapporti che gli abitanti di questa terra hanno avuto con i grandi imperi dell'antichità sono reali e riflettono al vivo esperienze positive e tragedie che sono tipiche dell'epoca in cui sono situati gli eventi. Nello stesso piccolo territorio hanno luogo ancora oggi eventi drammatici che influiscono pesantemente sui rapporti internazionali. Lo studio dei libri storici è quindi importante non solo per conoscere la nascita e lo sviluppo di una religione che ha svolto un ruolo di primo piano nella storia umana, ma anche per comprendere molti eventi di cui noi stessi siamo testimoni.

II
IL GIUDAISMO
(Esdra-Neemia,1-2Maccabei, Tobia, Giuditta, Ester, Rut)

In base alla ricerca storica moderna è ormai un dato comunemente accettato che la raccolta e la compilazione delle tradizioni storiche di Israele hanno avuto luogo durante e dopo l'esilio. Ciò non toglie che i compilatori abbiano fatto uso di materiale più antico, ma oggi si tende ad escludere che prima dell'esilio esistessero già libri o parti di libri entrati poi a far parte della collezione così come ci è pervenuta. I libri storici quindi, così come le altre parti della Bibbia, devono essere considerati come un prodotto delle scuole postesiliche, che hanno portato a termine un lavoro già iniziato durante il periodo esilico. Per capire i criteri che hanno guidato il loro lavoro di compilazione è necessario comprendere le condizioni di vita dei giudei in esilio e poi soprattutto di quelli che sono rientrati nella madre patria o si sono dispersi nella diaspora.

INTRODUZIONE

Il periodo storico che inizia con il ritorno dei giudei dall'esilio è designato, come si è visto, con il termine «giudaismo». La storia di questo periodo si divide convenzionalmente in tre parti:

a) Giudaismo antico. È quello che si sviluppa durante il periodo persiano, che va dal 538 a.C., data simbolo del ritorno, fino alla conquista greca (333 a.C.): questo periodo è molto importante perché in esso si mettono i fondamenti della religione giudaica.

b) Medio giudaismo. Inizia con la conquista di Alessandro Magno (333 a.C.) e dura fino alla riconquista di Gerusalemme e alla distruzione della città e del tempio da parte dei romani (70 d.C.). È questo il tempo in cui i giudei si diffondono in tutto il mondo greco-romano (diaspora), con una presenza molto numerosa ad Alessandria d'Egitto, uno dei centri più famosi della cultura ellenistica. Si tratta di un giudaismo molto fecondo e creativo, percorso da gruppi e movimenti diversi, a cui mette bruscamente fine la guerra giudaica.

A questa tragedia sopravvivono soltanto il movimento farisaico e quello cristiano, in forte antagonismo tra loro.

c) Giudaismo recente, detto anche *rabbinico*. Esso ha inizio dopo la riconquista di Gerusalemme da parte dei romani (70 d.C) ed è caratterizzato dalla costituzione dell'Accademia di Jamnia, la scuola di formazione dei rabbini di estrazione farisaica, il cui senato accademico prende il posto del sinedrio come guida della comunità giudaica. Da esso si distacca progressivamente il movimento cristiano, che è una delle due forme di giudaismo sopravvissute alla caduta di Gerusalemme.

Il periodo del giudaismo antico è caratterizzato dal lavoro di raccolta e di compilazione delle antiche tradizioni, da cui nasceranno il Pentateuco e il Corpo storico deuteronomistico. Al termine di questo periodo sono stati composti i libri di Esdra e Neemia, due opere che trattano direttamente della situazione che si è verificata al ritorno dall'esilio. A essi si bisogna aggiungere 1-2 Cronache, di cui si parlerà successivamente, che sono una riscrittura tardiva di quanto raccontano gli antichi libri storici dalla creazione fino al ritorno dall'esilio. Più recenti, ma sempre importanti per la conoscenza non solo del giudaismo medio, ma anche di quello antico, sono 1-2Maccabei e quattro romanzi storici (Tobia, Ester, Giuditta e Rut) che descrivono da vicino la spiritualità giudaica alle soglie del Nuovo Testamento. Infine, alla conoscenza del giudaismo contribuiscono i libri profetici e sapienziali che, pur trasmettendo materiale più antico, sono stati composti nello stesso periodo. Ne è prova il fatto che anche i grandi profeti (Isaia, Geremia e in modo speciale Ezechiele) contengono parti recenti in cui è chiaramente percepibile la spiritualità giudaica. In complesso si può dire che tutta la letteratura biblica, essendo stata composta dopo l'esilio, rispecchia le idee diffuse nell'antico e medio giudaismo.

Il giudaismo antico e medio sono noti anche attraverso tutta una serie di libri che, pur presentandosi come opere ispirate, non sono stati accolti nel canone delle Scritture e perciò sono chiamati dai cattolici «apocrifi» (nascosti, o da nascondere) e dai protestanti «pseudoepigrafi» (pubblicati sotto falso nome). Tutte queste opere sono state composte nel periodo del medio giudaismo e alcune sono contemporanee dei libri biblici più recenti. Accanto a esse vi sono altre opere importanti, come i documenti di Qumran, detti anche «Rotoli del mar Morto», appartenenti al gruppo di esseni che si era

stabilito in quella località, datati tra il secolo II a.C. e il I d.C. Vi sono poi le opere del filosofo ebreo Filone Alessandrino e dello storico Giuseppe Flavio, vissuti rispettivamente nella prima e nella seconda metà del I secolo d.C. È necessario ricordare infine anche le opere del giudaismo rabbinico le quali, pur essendo state composte in un periodo successivo alla caduta di Gerusalemme, contengono molto materiale utile per la conoscenza del giudaismo antico e medio. Questa letteratura è importante non solo per comprendere le idee principali che circolavano in ambiente giudaico al momento della composizione e soprattutto della redazione finale delle opere più antiche, ma anche perché aiutano a ricostruire lo sfondo storico e culturale del Nuovo Testamento. In appendice è riportato un glossario in cui sono elencati i dati più importanti riguardanti il giudaismo e le opere da esso prodotte.

I libri storici più recenti della Bibbia sono quelli che non solo sono stati composti dopo l'esilio, ma hanno come tema le vicende del popolo giudaico in questo periodo. In base al materiale a nostra disposizione, dividiamo la nostra trattazione in quattro parti:

A. Esdra e Neemia
B. I due libri dei Maccabei
C. Romanzi edificanti (Tobia, Giuditta, Ester e Rut)
E. La religione giudaica

A. ESDRA E NEEMIA

Nei due libri di Esdra e Neemia si raccontano le vicende del ritorno dei giudei dall'esilio e della restaurazione. Nella Bibbia ebraica e in quella greca essi costituivano un'opera unica, chiamata «Libro di Esdra». Solo in epoca cristiana questo scritto è stato diviso in due parti che in seguito hanno preso il nome dei protagonisti delle vicende narrate in ciascuno di essi. Per quanto riguarda Neemia, egli si presenta anche come l'autore di una parte del libro che porta il suo nome.

1. Contesto storico

Sullo sfondo di questi due libri vi sono le vicende storiche collegate con la caduta dell'impero babilonese e il sorgere di quello persiano. Alla morte di Nabucodonosor sale al trono Avil-marduk, chiamato nella Bibbia Evil-Merodach, il quale però è assassinato

dopo soli due anni di regno (562-560 a.C.). Gli succede Neriglissar, il quale regna anche lui per un breve periodo di tempo (560-556 a.C.). Alla sua morte il potere cade nelle mani di un usurpatore, Nabonide (556-539 a.C.), il quale attua una riforma religiosa in base alla quale è soppressa la festa dell'anno nuovo, e il culto di Marduk è sostituito con quello della dea lunare Sin: ciò gli attira l'avversione dei sacerdoti di Marduk e di gran parte del popolo. Per far fronte alla minaccia dei medi, egli favorisce un loro vassallo, il re persiano Ciro.

Approfittando della situazione, Ciro si ribella contro Astiage, re dei medi e ne conquista la capitale Ecbatana (555 a.C.), assumendo poco dopo (549 a.C.) il titolo di re dei medi e dei persiani. Nabonide allora si allea con il faraone d'Egitto Amasis e con Creso, re di Lidia. Ciro però interviene prontamente contro la Lidia (547 a.C.), conquista Sardi e si impossessa della maggior parte dell'Asia Minore. Negli anni seguenti estende i suoi domini verso Est e conquista Babilonia (539 a.C.), dove è accolto come il liberatore inviato dal dio Marduk per restaurare il suo culto. Egli entra così in possesso della Siria e della Palestina e consente ai giudei di ritornare a Gerusalemme per riedificare il tempio al Dio del cielo.

Nel 525 Cambise, figlio e successore di Ciro, conquista l'Egitto. Gli altri re persiani sono Cambise II (530-521 a.C.); Dario I Histaspe (521-486 a.C.); Serse I (486-465 a.C.); Artaserse I Longimano (465-423 a.C.); Dario II Noto (423-404 a.C.); Artaserse II Mnemone (404-358 a.C.); Artaserse III Ocos (358-338 a.C.); Arsete (338-336 a.C.); Dario III Codomano (336-330 a.C.).

I due libri di Esdra e Neemia pongono notevoli problemi dal punto di vista storico. Non è chiaro se Sessbassar, «principe di Giuda» (Esd 1,8) e «governatore» (Esd 5,14), sia lo stesso personaggio chiamato altrove Zorobabele (cfr. Esd 2,2), o si tratti di un suo progenitore. Nulla si dice circa la fine fatta da Zorobabele, che scompare senza lasciare tracce. Esistono inoltre problemi circa la datazione degli eventi narrati. Secondo l'ordine dei fatti suggerito dai due libri, ambedue i protagonisti avrebbero operato sotto il re persiano Artaserse I Longimano (465-423 a.C.). La missione di Esdra perciò, essendo avvenuta nell'anno settimo di questo sovrano (458 a.C.), avrebbe preceduto quella di Neemia, situata nell'anno ventesimo del suo regno (445 a.C.); inoltre, nell'anno trentaduesimo dello stesso sovrano (433 a.C.), Neemia si trova nuovamente presso di lui e poco dopo ottiene il permesso di fare una seconda visita a Gerusalemme (cfr. Ne 13,6). Diversi indizi fanno pensare invece che la missione di Neemia (445 a.C.) abbia preceduto quella di Esdra, che

potrebbe essere avvenuta nel settimo anno del sovrano successivo, Artaserse II Mnemone (398 a.C.).

In base a quest'ultima ipotesi la cronologia dei fatti narrati in questi libri potrebbe essere così delineata. I giudei ritornati dall'esilio sotto la guida di Sesbassar (cfr. Esd 1,5-9) iniziano un forma embrionale di culto e iniziano la costruzione del tempio, che è poi portata a termine dal nuovo capo, Zorobabele, con la collaborazione del sommo sacerdote Giosuè, tra il 520 e il 515 a.C. (cfr. Esd 6,15-20). Con l'afflusso di nuovi rimpatriati, fra i quali un certo numero di intransigenti, si deteriorano i rapporti con le popolazioni presenti sul territorio (cfr. Esd 4,6-23). Per questo falliscono anche i tentativi di ricostruire le mura di Gerusalemme. Nel 445 giunge Neemia, il quale, avvalendosi degli appoggi di cui godeva nella corte persiana, riesce a ricostruire le mura, a ripopolare la città e a darle una struttura amministrativa stabile (cfr. Ne 2,10 - 13,3). In una seconda visita, compiuta dopo il 433 a.C. e prima della morte di Artaserse I (avvenuta nel 424 a.C.), Neemia realizza una certa riforma religiosa, ottenendo che i rimpatriati si impegnino a rompere i matrimoni misti. Verso il 397 a.C. giunge a Gerusalemme Esdra, scriba e sacerdote, il quale, avendo ricevuto pieni poteri dal sovrano persiano, si interessa più direttamente della vita religiosa della comunità, promulgando la legge (cfr. Ne 8-9) e intervenendo più decisamente contro i matrimoni misti (Ne 9-10).

Nonostante questi tentativi di situare Esdra nei secoli IV-V, resta problematica l'assenza di riferimenti alla sua persona nelle opere che hanno visto la luce dopo questo periodo (il caso più vistoso è Sir 49, dove si parla di Zorobabele, Giosuè e Neemia, ma non di Esdra). Questo rilievo, insieme con altri argomenti, contribuisce a gettare un'ombra di dubbio sull'esistenza stessa di Esdra che, secondo alcuni studiosi, è una figura creata ad arte come garanzia storica di riforme avvenute in tempi successivi

2. Origine e contenuto dei due libri

I libri di Esdra e Neemia riportano materiale di ogni tipo, come racconti, lettere, documenti d’archivio, preghiere, con i quali si cerca di riempire almeno in parte il vuoto di notizie riguardanti il periodo storico del ritorno dall’esilio. A prima vista si tratta di un materiale di prima mano. Questa impressione sembra confermata dal fatto che un’intera sezione è scritta in aramaico (Esd 4,6 - 6,18). Le memorie di Neemia si presentano addirittura come scritte direttamente da lui. Tuttavia, a una considerazione più attenta, il disordine del materiale

contenuto nei libri, insieme a incongruenze e ripetizioni, suscita numerose difficoltà. Non si può evitare l'impressione che i documenti riportati siano frutto di imitazione e siano stati composti in un tempo ormai lontano da quello in cui si sono svolti gli eventi. Per questi e altri motivi, il contributo di questi libri si pone più sul piano delle idee che su quello della storia vera e propria. Tuttavia si tratta di testimonianze preziose per capire il periodo che fa seguito immediatamente all'esilio, o almeno la raffigurazione che di esso si sono fatte le generazioni successive. In questi libri si afferma soprattutto la tesi dell'origine divina del tempio e della centralità della legge che sarà posta alla base della nuova comunità. Da ciò si intuisce che i libri di Esdra e Neemia furono composti in ambiente sacerdotale. Si suppone che abbiano visto la luce, dopo un certo periodo di gestazione e successive redazioni, tra la fine del periodo persiano e l'inizio di quello greco, quindi più o meno tra il 330 e il 250 a.C. o forse, secondo alcuni studiosi, anche più tardi.

I libri di Esdra e Neemia, intesi come un'opera unitaria, si dividono abbastanza chiaramente in quattro parti, alle quali fa seguito una conclusione:

a. Editto di Ciro e prime partenze (Esd 1-6)
b. Un giro di vite: la missione di Esdra (Esd 7-10)
c. Memorie di Neemia (Ne 1-7)
d. Promulgazione della legge da parte di Esdra (Ne 8-10)
e. Conclusione dell'opera di Neemia (Ne 11-13)

a. Editto di Ciro e prime partenze (Esd 1-6)

Nella *prima sezione del libro di Esdra*, composta parte in ebraico (Esd 1,1 - 4,7 e 6,19-22) e parte in aramaico (4,8 - 6,18) si narra il ritorno dall'esilio. Nel 539 a.C. il re persiano Ciro conquista Babilonia e, a differenza dei re che l'avevano preceduto, adotta una politica di apertura verso gli abitanti dei paesi conquistati permettendo loro di vivere secondo i propri costumi e il proprio culto. L'anno seguente emette un editto con il quale concede ai giudei, residenti in Mesopotamia, di ritornare a Gerusalemme, in Giudea, per riedificare il tempio del Dio di Israele. Inizia allora il ritorno (Esd 1,8 - 6,18). Esso avviene in modo graduale. I primi arrivati costruiscono subito un altare per poter riprendere il culto e offrire sacrifici. Danno inizio poi alla ricostruzione del tempio, ma si scontrano con la popolazione locale, formata da israeliti che non erano stati deportati, oltre che da altre popolazioni ivi trasferite dai babilonesi. Costoro vorrebbero

collaborare alla costruzione del tempio, ma i rimpatriati rifiutano il loro aiuto. Di conseguenza la popolazione locale si oppone a essi e li costringe a interrompere i lavori. La costruzione riprende al tempo di Dario, re di Persia, sotto la guida di due capi religiosi, Zorobabele, un principe della casa di Davide, nipote del re Ioiachin, e il sommo sacerdote Giosuè. La loro opera giunge al termine nell'anno sesto del regno del re Dario (515 a.C.): nel tempio consacrato si svolge allora la solenne celebrazione della Pasqua (Esd 6,19-22).

b. Un giro di vite: la missione di Esdra (Esd 7-10).

A questo punto del racconto compare Esdra, il quale è presentato come un sacerdote discendente di Aronne, «esperto nella legge di Mosè». Egli appare come un funzionario della corte persiana incaricato dei rapporti con il gruppo giudaico. Il re Artaserse gli affida l'incarico di recarsi a Gerusalemme per verificare come vengono osservati gli insegnamenti del Signore e gli affida oro e argento da offrire al Dio d'Israele. A Esdra si uniscono duecentoventi «oblati», i quali avranno funzioni di servizio nei confronti dei Leviti e delle loro mansioni sacre. Esdra non osa chiedere una scorta militare e ricorre all'aiuto divino mediante un digiuno e un atto penitenziale. La marcia procede senza pericoli e Esdra con la sua carovana raggiunge Gerusalemme (Esd 7,1 - 8,36).

Giunto a Gerusalemme, Esdra viene a sapere che molti giudei, compresi i sacerdoti e i leviti, hanno sposato donne straniere e resta sconvolto; compie allora un atto penitenziale e rivolge a Dio un'accorata preghiera in cui ricorda i suoi benefici e chiede perdono per l'infedeltà del popolo (Esd 9,1-15). Poi prende drastici provvedimenti. I matrimoni dei rimpatriati con la popolazione residente nel paese vengono considerati come illegittimi. Esdra impone perciò la separazione delle coppie miste. Questa misura viene vista come condizione necessaria per mantenere la fedeltà a JHWH. Si afferma così una mentalità esclusivistica che spesso tenderà a isolare Israele dalle altre nazioni. La sezione termina con la lista dei colpevoli (Esd 10,18-44). Il tempio è ricostruito, ma Gerusalemme è ancora una città in rovina. Non ci sono né mura né porte.

c. Neemia e le mura di Gerusalemme (Ne 1-7)

Nella prima parte del libro che porta il suo nome è Neemia stesso che racconta, sotto forma di memoriale, le vicende di cui è stato protagonista. Egli è un giudeo, funzionario dell'impero persiano,

coppiere di Artaserse, il quale è rimasto costernato per le notizie di miseria e di distruzione che gli arrivavano da Gerusalemme. Dopo aver rivolto a Dio una preghiera accorata, egli ottiene da Artaserse il compito di recarsi a Gerusalemme come governatore per ricostruire la città (Ne 1,1 - 2,10). Giunto a Gerusalemme, Neemia si mette subito all'opera, dedicando tutte le sue energie alla ricostruzione delle mura della città. Con l'aiuto di tutta la popolazione giudaica Neemia realizza finalmente il suo progetto. A lavori completati, egli stabilisce gli orari di apertura e chiusura delle porte della città e i relativi turni di guardia delle sentinelle.

Questa iniziativa corrispondeva a un bisogno di sicurezza da parte dei suoi abitanti nei confronti di qualsiasi minaccia proveniente dall'esterno e al tempo stesso rappresentava simbolicamente la ritrovata unità del gruppo giudaico. Tuttavia essa comportava a livello sia pratico che simbolico la chiusura verso l'esterno e la prevalenza degli istinti difensivi su quelli aggregativi.

d. La promulgazione della legge (Ne 8-10)

Dopo l'intervento di Neemia, riappare sulla scena Esdra, il quale porta con sé il testo della Legge, la Tôrah, frutto del lavoro che le scuole sacerdotali avevano portato a termine al tempo dell'esilio e negli anni successivi. Il suo compito è quello di farla accettare come legge non solo religiosa, ma anche civile per tutto il gruppo dei rimpatriati (Ne 8-10). In sintonia con quanto è prescritto nella Tôrah, i rimpatriati celebrano per la prima volta la festa delle Capanne, durante la quale la Tôrah stessa viene solennemente promulgata. Coadiuvato dai leviti, Esdra la legge e la spiega al popolo. Dopo la lettura, tutti si impegnano a essere fedeli a JHWH. Purtroppo non si sa che cosa contenesse con precisione il libro fatto leggere da Esdra. Dopo la festa delle Capanne si celebra una solenne funzione espiatrice (Ne 9) e la comunità assume l'impegno di osservare la legge (Ne 10).

Con questa solenne celebrazione la popolazione viene per la prima volta a conoscenza della «Legge di Mosè» e riconosce in essa il fondamento della sua identità religiosa, sociale e politica. Questo perciò può essere considerato come il giorno in cui nasce la comunità giudaica, nella quale la legge è riconosciuta anche come legge ufficiale dello stato persiano per i giudei; costoro diventano così un gruppo autonomo, dedito al culto del tempio e governato dai sacerdoti.

e. Conclusione dell'opera di Neemia (Ne 11- 13)

Nella finale del libro di Neemia sono contenute alcune informazioni circa la popolazione giudaica e in modo speciale i sacerdoti residenti in Gerusalemme e nei territori circostanti (Ne 11,1 - 12,26). Infine viene riportato il racconto della dedicazione delle mura di Gerusalemme (Ne 12,17-13,3), che si ricollega a Ne 6,16. Chiude il libro il resoconto di una seconda missione di Neemia, che contiene anche una preghiera del protagonista e un nuovo rimprovero per i matrimoni misti (Ne 13,4-32).

I libri che portano il nome dei due grandi riformatori del postesilio, Esdra e Neemia, si caratterizzano per il fatto che pongono l'accento non tanto sul tempio quanto piuttosto sulla legge di Mosè, che rappresenta il secondo dei due grandi pilastri su cui si costruisce il giudaismo postesilico. La legittimazione della comunità che si raccoglie intorno al tempio è cercata quindi nell'osservanza fedele delle norme contenute nel grande complesso mosaico messo a punto dalla scuola sacerdotale. Non per nulla l'opera dei due grandi riformatori del postesilio culmina non nella costruzione del tempio ma nella solenne lettura della legge promossa appunto da Esdra. La causa della tragedia vissuta dal popolo giudaico è ormai individuata nella trasgressione della legge di Mosè; perciò si fa strada la convinzione secondo cui solo la sua pratica, in tutti i suoi dettagli, potrà garantire ai rimpatriati la permanenza nella città santa.

B. I DUE LIBRI DEI MACCABEI

Lo sfondo storico dei due libri dei Maccabei è quello delle lotte tra i regni sorti dalle ceneri dell'impero di Alessandro Magno all'indomani della sua morte avvenuta in Babilonia nel 323 a.C. Fra le nazioni da lui conquistate le più importanti erano da una parte la Siria e la Mesopotamia, un tempo sede degli antichi imperi assiro e babilonese, e dall'altra l'Egitto, il paese dei faraoni. La Palestina faceva da cuscinetto tra questi due blocchi. Dopo un periodo politicamente incerto, essa cadde sotto il dominio dell'Egitto (301-198 a.C.) i cui governanti si mostrarono rispettosi nei confronti della religione e delle istituzioni giudaiche.

In seguito alla vittoria di Panion nel 198 a.C., Antioco III, re di Siria, riuscì a strappare la Palestina all'Egitto. A lui successe, nel 175 a.C., Antioco IV (175-164 a.C.), che prese il titolo di «Epifane» ([dio] manifesto). Per dare unità al suo impero, questi iniziò l'ellenizzazio-

ne accelerata della Giudea, con l'appoggio dei sommi sacerdoti Giasone e Menelao e dei rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale. Di ritorno da una prima campagna militare contro l'Egitto, egli occupò Gerusalemme e saccheggiò il tempio (168 a.C.). Dopo un'altra campagna in Egitto, da cui dovette ritirarsi per ordine dei romani, egli intervenne con la forza per imporre ai giudei l'adozione della cultura e della religione greca. Questo provocò la rivolta capeggiata dai maccabei, di cui narrano i libri che portano il loro nome.

L'appellativo «maccabeo» (dall'aramaico *maqqaba*ʾ, «martello») dato a Giuda, il grande condottiero della rivolta, poi esteso ai suoi fratelli, a lui succeduti dopo la sua morte in battaglia. I due libri sono stati composti in greco e quindi fanno parte del gruppo dei deuterocanonici. Pur portando lo stesso titolo, i due libri non sono la continuazione l'uno dell'altro, anzi si presentano come due scritti che rivelano un ambiente d'origine e concezioni religiose diversi. Anche il genere letterario, pur essendo in ambedue quello della storia a scopo edificante, assume connotati diversi, più sobrio nel primo e più portato al miracolismo e all'esortazione il secondo.

La composizione dei due libri ha avuto luogo probabilmente qualche decennio dopo gli avvenimenti narrati, quindi verso il 100-125 a.C. La storia che essi narrano, pur riportando notizie attendibili, ha un innegabile carattere romanzesco e chiare finalità religiose. Più che l'oggettivo svolgersi degli eventi interessa agli autori mettere in luce la continua assistenza di Dio che guida il suo popolo e lo libera dai suoi nemici, ma pretende da esso l'osservanza rigorosa delle sue leggi.

1. Primo libro

Il primo libro narra gli eventi che vanno dalla rivolta di Mattatia fino al momento in cui il potere passa all'ultimo dei fratelli maccabei, Simone. Il piano del libro è il seguente:

a. Premessa e rivolta di Mattatia (1Mac 1-2)
b. Le guerre di Giuda Maccabeo (1Mac 3,1 - 9,22)
c. Gionata diventa capo dei giudei (1Mac 9,23 - 12,53)
d. Simone assume il comando dei giudei (1Mac 13-16)

a. Premessa e rivolta di Mattatia (1Mac 1-2)

Il primo libro inizia con un preambolo (1Mac 1,1-64), nel quale si fa cenno alle conquiste di Alessandro Magno (333 a.C.), alla divisione

dell'impero tra i suoi generali e alle vicende riguardanti Antioco IV, denominato Epifane ([dio] manifesto): le sue spedizioni militari e le pressioni da lui esercitate sui giudei per far loro accettare la cultura e le religione ellenistiche: la circoncisione è proibita e la Tôrah è abrogata; sulla collina a Nord-Ovest del tempio è costruita una cittadella (Acra), mentre il tempio è dedicato a Giove Olimpio. In questa situazione, si fa strada tra i ceti più osservanti un senso di profonda insofferenza di cui si fa interprete Mattatia, un sacerdote residente a Modin, villaggio della Giudea, il quale, per evitare le pressioni dei messi regali, fugge con i suoi figli nel deserto e dà inizio alla resistenza armata: è la prima volta che i giudei combattono non per motivi politici e territoriali, ma in nome di Dio e della religione.

Ai rivoltosi si uniscono gli **asidei**, un gruppo di giudei praticanti (*ḥasidîm*, fedeli) fondamentalmente contrari alla violenza. Al termine della sua vita, Mattatia designa Giuda Maccabeo come capo della rivolta (1Mac 2,29-69). Dopo alterne vicende, Giuda sconfigge Lisia, luogotenente di Antioco, nella battaglia di Emmaus (165 a.C.). L'anno successivo (164 a.C.) ha luogo la battaglia di Bet-Zur, in seguito alla quale Giuda conquista e purifica il tempio, consacrandolo nuovamente a JHWH (dicembre 164 a.C.) (1Mac 3-4).

b. Le guerre di Giuda Maccabeo (1Mac 3,1 - 9,22)

Continuano i successi militari di Giuda (1Mac 5). Antioco IV intanto muore e gli succede Antioco V il quale, dopo nuove azioni militari, accorda ai giudei la libertà religiosa (1Mac 6). Gli succede Demetrio I, il quale invia in Giudea Bacchide e Alcimo proponendo la pace. Giuda rifiuta, mentre gli asidei accettano l'offerta del re, ma sessanta di loro sono massacrati. Demetrio invia successivamente in Giudea un esercito con a capo Nicanore che però viene sconfitto (cfr. 1Mac 7). Giuda fa alleanza con i romani (1Mac 8) ma subito dopo, nel 160 a.C., muore nella battaglia di Berea (1Mac 9,1-22).

c. Gionata diventa capo dei giudei (1Mac 9,23 - 12,53)

A Giuda succede suo fratello Gionata, il quale nel 152 assume il sommo sacerdozio (1Mac 9,23 - 12,53). La legittimità di questo evento era dubbia, poiché Gionata non apparteneva a una delle famiglie sacerdotali discendenti da Sadoq. Essa è contestata soprattutto dall'ala sacerdotale degli asidei, molti dei quali abbandonano il culto ufficiale e formano il gruppo degli esseni. Ad essi appartengono probabilmente i membri della «comunità» di

Quamran, i quali si sono ritirati nel deserto, a nord ovest del mar Morto. L'ala laica degli asidei ha dato invece origine al movimento dei farisei, i quali sono stati anch'essi per un certo tempo avversari degli asmonei.

d. Simone succede a suo fratello Gionata (1Mac 13-16)

Alla morte di Gionata, nel 143 a.C., assume il comando suo fratello Simone il quale ottiene dai re siriani la dignità di sommo sacerdote e di capo (etnarca) dei giudei (1Mac 13,1 - 16,10). Gli succede suo figlio Giovanni Ircano (134-104 a.C.), il cui figlio Aristobulo (104-103 a.C.) assumerà il titolo di re (1Mac 16,11-23), dando origine alla dinastia asmonea, nella quale si uniscono il potere regale e sacerdotale. Sorge così in Giudea un regno autonomo che durerà fino alla conquista romana (63 a.C.).

2. Secondo libro

In 2Maccabei, che si presenta come il riassunto dell'opera in cinque libri di Giasone di Cirene, andata persa, viene preso in considerazione un periodo più breve, quello cioè che va dal 180 al 160 a.C., cioè dal tempo del sommo sacerdote Onia III fino alla morte di Nicanore, generale di Demetrio I re di Siria. In pratica vengono narrate solo le gesta di Giuda Maccabeo, di cui si tratta nei capitoli 1-9 del primo libro dei Maccabei. Il piano del libro è il seguente:

a. Prologo e storia di Eliodoro (2Mac 3,1-40)
b. Ellenizzazione forzata e resistenza dei martiri (2Mac 4-7)
c. Rivolta di Giuda e riconquista del tempio (2Mac 8,1 - 10,8)
d. Le guerre di Giuda contro Lisia (2Mac 10,9 - 13,26)
e. Guerre contro Nicanore e morte di Giuda (2Mac 14-15)

a. Prologo e storia di Eliodoro (2Mac 1-3)

La prima parte del libro si apre con due lettere che sarebbero state inviate dai giudei di Gerusalemme ai loro fratelli dell'Egitto: in esse si annunzia la ripresa del culto del tempio e la morte di Antioco Epifane (2Mac 1,1 - 2,18). Segue una prefazione dell'autore (2Mac 2,19-32). Inizia poi il racconto. Al tempo del sommo sacerdote Onia, Eliodoro è inviato dal re di Siria a Gerusalemme per sequestrare i tesori conservati nel tempio e depositarli nell'erario del re. Onia cerca di evitare questo sopruso avvertendo che i tesori del tempio sono i depositi di gente comune. Eliodoro non si lascia convincere.

Mentre sta per svolgere la sua missione, egli viene colpito con violenza da due personaggi celesti ed è ridotto in fin di vita. Onia allora prega per lui ed egli è risanato. In seguito a ciò si converte e sconsiglia al re di mandare altri a sequestrare i tesori del tempio.

b. Ellenizzazione forzata e resistenza dei martiri (2Mac 4-7)

All'inizio sono narrati alcuni fatti riguardanti i rapporti con la Siria e l'introduzione degli usi greci da parte di Antioco IV (2Mac 3,1-6,17). Sono poi presentati due episodi di fedeltà alle proprie convinzioni religiose. Il primo narra del vecchio Eleazaro, uno scriba novantenne che accetta di morire soffrendo atroci dolori pur di non mangiare carni suine (2Mac 6,18-31). Il secondo è la storia di sette fratelli i quali, rincuorati dalla loro madre, hanno preferito morire piuttosto che tradire la loro fede (2Mac 7). In questo brano appare per la prima volta il tema della risurrezione dei morti. È precisamente nell'ambito della persecuzione che si comincia a pensare che i giusti, i quali hanno dato la vita per la loro fede, alla fine dei tempi, quando il popolo entrerà nella pienezza della comunione con Dio, usciranno dal regno dei morti e torneranno in vita per partecipare alla felicità dei loro fratelli. In questo contesto, il martirio viene visto come l'unico mezzo che consente di essere fedeli a Dio e di preservare il popolo dalla rovina.

c. Rivolta di Giuda e riconquista del tempio (2Mac 8,1 - 10,8)

Giuda Maccabeo sconfigge Nicanore (2Mac 8,1-36). Intanto muore Antioco IV (2Mac 9). Giuda riesce allora a riconquistare il tempio, lo purifica dagli oggetti di culto idolatrici e lo riconsacra a JHWH (2Mac 10,1-8).

d. Le guerre di Giuda contro Lisia (2Mac 10,9 - 13,26)

Il libro prosegue con il racconto, più particolareggiato e in tono più patetico del racconto parallelo di 1Maccabei, delle gesta vittoriose di Giuda. Anzitutto Giuda deve far fronte all'attacco di Lisia, generale di Antioco V Eupatore (163-161 a.C.) (2Mac 10,9-23), che viene da lui sconfitto a Bet-Zur (2Mac 11,1-12). Lisia allora propone a Giuda di sottoscrivere un accordo di pace (2Mac 11,13-38). La situazione però non cambia e i giudei continuano a essere oggetto di vessazioni da parte sia dei greci sia delle popolazioni circonvicine: Giuda perciò scende nuovamente in campo contro di lui e lo sconfigge (2Mac 12,1-37).

Dopo la battaglia, quando vanno a seppellire i loro morti, gli uomini di Giuda si accorgono che ciascuno di essi portava sotto la tunica oggetti sacri agli idoli. Allora diventa chiaro a tutti il motivo della loro morte. In questo testo riaffiora, assieme all'idea che una disgrazia è sempre effetto di un castigo divino, la fede nella risurrezione finale, e al tempo stesso la convinzione che le preghiere e i sacrifici dei giusti possano espiare anche le pene dovute a coloro che sono morti in stato di peccato (2Mac 12,38-45). Antioco V prende allora personalmente l'iniziativa e cinge d'assedio Bet-Zur, ma non riesce a conquistare la città ed è sconfitto da Giuda. Alla fine, essendo giunta la notizia di problemi scoppiati in patria, offre la pace ai giudei (2Mac 13).

e. Guerre contro Nicanore e morte di Giuda (2Mac 14-15)

La lotta prosegue poi contro Demetrio I (161-150 a.C.). Questi usurpa il trono di Siria, uccidendo Antioco e Lisia (2Mac 14). Egli invia poi contro Giuda il suo generale Nicanore, il quale, dopo aver fatto con lui un accordo, esige dai sacerdoti di Gerusalemme la sua consegna, pena la distruzione del tempio. Per dare una lezione ai giudei, Nicanore ordina di arrestare Razis, un giudeo molto stimato, ma questi, per non cadere nelle loro mani, si dà la morte. Finalmente si giunge al conflitto decisivo (2Mac 15,1-36). I giudei attaccano Nicanore e lo sconfiggono. Egli viene ucciso e il corpo orrendamente mutilato è esposto a pubblico ludibrio. Quel giorno è dichiarato festa nazionale. Conclude il libro un breve epilogo dell'autore (2 Mac 15,37-39).

I due libri dei Maccabei mettono a fuoco un periodo in cui per la prima volta l'identità culturale e religiosa dei giudei viene sottoposta a dura prova da un potere politico avverso, ma prima ancora da una profonda spaccatura all'interno del popolo stesso. La cultura greca esercitava infatti un profondo influsso anche sui giudei. L'ascesa al trono di Antioco fornisce a molti di loro l'occasione di rivolgersi a essa in modo più deciso, spingendo in questa direzione anche i più riluttanti. L'intento di Antioco, però, non è tanto religioso quanto piuttosto politico: egli intende sopprimere le identità nazionali, in modo da dare unità e coesione al suo immenso impero. Per i giudei, che sotto i persiani avevano goduto di particolari esenzioni, l'intervento del re non rappresentava solo un pericolo religioso, ma anche una minaccia alla loro stessa esistenza come gruppo autonomo. Non mancavano però quelli che vedevano nell'adozione dei costumi greci l'apertura alla modernità e al progresso.

Il primo libro dei Maccabei si presenta come un'apologia della dinastia asmonea, sorta dalla rivolta dei maccabei, ma le sue finalità sono più ampie, in quanto vuole mostrare come Dio assista e protegga il suo popolo anche in un periodo così tribolato come quello della persecuzione religiosa dei seleucidi, caratterizzato dalla sollevazione del popolo e dalla formazione di una dinastia al tempo stesso regale e sacerdotale. Come le antiche imprese dei giudici e dei re di Israele, anche le imprese dei Maccabei sono presentate come storia sacra. Appare così la faccia guerriera del giudaismo, che aveva preso forma soprattutto nell'epopea della conquista e dell'insediamento nella terra di Canaan e che riprenderà vita un giorno nella rivolta armata contro Roma.

Non tutti però la pensano nello stesso modo. L'autore del secondo libro dei Maccabei mette in evidenza i compromessi della classe dirigente giudaica e la costanza dei martiri che si oppongono in modo non violento, con coraggio e costanza, all'imposizione dei governanti, nella speranza di ottenere un giorno da Dio la resurrezione dei loro corpi. Gerusalemme con il suo tempio e la legge con le sue diverse prescrizioni restano i punti di riferimento più significativi dell'identità minacciata.

L'esperienza del martirio pone così per la prima volta in modo esplicito il problema del destino che aspetta i credenti dopo la morte. Proprio coloro che hanno dato completamente la loro vita per la redenzione di Israele ne saranno esclusi quando alla fine questa si realizzerà? Come risposta a questo interrogativo, diventato più acuto nel nuovo clima ellenistico, si afferma la fede nella risurrezione dei giusti che avrà luogo al momento della restaurazione finale (risurrezione) di tutto il popolo (cfr. Ez 37,1-14). Questa nuova dottrina, che dopo due secoli non sarà ancora accettata dai sadducei perché non contenuta nella Tôrah, si comprende unicamente nel contesto di una comunione con Dio che neppure la morte può interrompere. Il problema al quale essa dà una risposta non è dunque quello della sopravvivenza dopo la morte, ma quello della partecipazione piena dei giusti alla felicità degli ultimi tempi.

In questi libri il rischio di appiattire il rapporto con Dio sull'identità etnica e culturale è molto forte. Il risultato ottenuto non è stato però proporzionato all'eroismo dei combattenti. E difatti la dinastia degli asmonei, discendenti dei gloriosi maccabei, sarà a sua volta in gran parte responsabile della successiva ellenizzazione della Giudea. Ciò conferma l'errore di una scelta religiosa attuata mediante il potere e la violenza.

C. Romanzi edificanti

I libretti che portano il nome di Tobia, Giuditta e Ester, raccontano rispettivamente la storia di questi tre personaggi, i quali passano attraverso vicende complesse e rischiose ma alla fine ottengono una insperata salvezza. Di essi i primi due sono stati conservati solo in greco e fanno parte dei libri deuterocanonici. Il libro di Ester invece è scritto in ebraico, con alcune aggiunte deuterocanoniche in lingua greca: esso fa parte delle cinque *meghillot* e si legge nella liturgia ebraica durante la festa dei *Purîm* («sorti»), di cui spiega l'origine e il nome. Il libro di Rut, che nel canone cristiano è stato posto dopo Giudici in quanto narra una storia avvenuta nel periodo caratterizzato da queste figure di condottieri, nella Bibbia ebraica è anch'esso una delle cinque *meghillôt* ed è letto nella festa di Pentecoste.

Questi scritti adottano uno stesso genere letterario, quello del romanzo edificante. Essi hanno come tema l'adempimento degli obblighi che derivano dalla propria fede e mostrano come sia possibile viverla positivamente anche in situazioni di grande pericolo, ottenendo così non solo la salvezza personale, ma anche quella di tutto il popolo. In essi è fortemente sottolineata l'azione di Dio che guida la storia non solo di Israele ma anche di tutta l'umanità attraverso personaggi da lui scelti, senza mai apparire sulla scena in prima persona.

I fatti narrati in questi libretti non hanno alcun fondamento storico. Ne è prova la mancanza di riferimenti precisi alla storia, nonché la presenza di autentici errori e anacronismi. Il contesto storico in cui sono situati è quello dell'esilio ma, in assenza di riscontri precisi, si può supporre che essi riflettano in generale la situazione della diaspora giudaica. Il tempo di composizione di questi libretti non può essere stabilito con precisione. Si può dire semplicemente che hanno visto la luce in un momento non troppo distante dall'inizio dell'era cristiana.

1. Tobia

Il libro racconta una storia ben articolata, trae le mosse dalla situazione, analoga sotto diversi punti di vista, di due personaggi, Tobi e Sara, lontani nello spazio e diversi per condizione sociale, sesso e età, ambedue giunti a un punto della loro vita che apparentemente è senza via di uscita. Tutto il racconto intende mostrare

come, per l'intervento di un angelo, la situazione abbia potuto essere sbloccata e i due personaggi siano diventati alla fine suocero e nuora.

Il problema più importante circa il libro di Tobia è quello della sua storicità. È fuori dubbio infatti che esso si presenti come un resoconto storico, con precisi riferimenti di carattere geografico e cronologico. Tuttavia sono proprio questi dettagli che suscitano forti dubbi a causa della loro inesattezza. Gli esempi sono numerosi: la deportazione della tribù di Neftali è attribuita a Salmanassar V (cfr. 1,1-2) invece che a Tiglat Pileser III e la distruzione di Ninive è presentata come opera di Assuero e Nabucodonosor (cfr. 15,15) invece che di Nabopolassar; è impossibile che Tobi abbia potuto assistere alla divisione del regno di Israele dal regno di Giuda nel 930 a.C. (cfr. 1,4), sia diventato cieco sotto il successore di Sennacherib (704-681), sia stato deportato verso la metà del secolo VII, abbia visto la distruzione di Ninive nel 612 (cfr. 14,15) e sia morto a centodiciassette anni (cfr. 14,4). Circa la geografia, è impossibile per esempio che da Ecbatana a Rage, una città situata nei pressi di Teheran e distante circa 300 km, siano richiesti solo due giorni di viaggio (cfr. 5,6).

Oltre a queste e altre inesattezze, il racconto presenta caratteristiche che non sono concepibili in un'opera storica, quali l'inverosimiglianza di tante situazioni, la conoscenza dei pensieri dei personaggi, l'incongruenza di tanti dettagli del racconto, il frequente ricorso al soprannaturale e al meraviglioso. A una semplice lettura appare evidente che lo scopo del narratore non è quello di descrivere fatti ricostruiti con una certa imparzialità, ma di trasmettere un insegnamento di carattere morale e religioso. A differenza degli altri libri storici della Bibbia, in cui sono narrate vicende del passato, anche se con intenti religiosi, qui è lo scopo religioso che determina la libera creazione di situazioni che con la storia in senso proprio non hanno nulla a che vedere.

Lo scopo didattico del libro appare anche dagli innumerevoli richiami a costumi, personaggi e avvenimenti descritti nella Bibbia: in esso infatti si allude alle decime, alle prescrizioni alimentari, alla preoccupazione per i matrimoni endogamici, a personaggi come Isacco e Rebecca. Grandi sono le affinità tra Tobi e la figura di Giobbe, mentre la visione del mondo propria dei saggi affiora continuamente nella trama del racconto. Non mancano anche allusioni più o meno velate a opere extrabibliche, come la *Sapienza di Achikar*, il cui nome è citato ben quattro volte nel libro.

Da tutti questi elementi si può concludere che il racconto, anche se può essere stato costruito a partire da un fatto realmente accaduto, non rientra nel genere storico, ma piuttosto è un esempio caratteristico di *midraš aggadico*, un genere ampiamente sviluppato nel giudaismo e già anticipato nei libri tardivi della Bibbia. Esso consiste in una rilettura del testo biblico alla luce di istanze nuove, facendo ricorso a diversi espedienti, fra i quali si colloca anche quello della leggenda didattica.

Il periodo storico in cui il libro è stato composto non è noto. Tuttavia diversi elementi del racconto, quali il genere letterario, la distanza dai tempi in cui è situato il racconto, le preoccupazioni di tipo morale e religioso, la dipendenza dai libri sapienziali, fanno pensare al periodo ellenistico. Le affinità concettuali con il Siracide fanno propendere per il secolo II a.C. Anche il luogo di composizione è difficilmente identificabile: è probabile che la traduzione greca sia stata eseguita ad Alessandria, in Egitto. Il racconto si può così dividere:

a. Storie parallele di Tobi e di Sara (Tb 1-3)
b. Il viaggio di Tobia (Tb 4-6)
c. Il matrimonio di Tobia e di Sara (Tb 7-10)
d. Il ritorno (Tb 11-12)
e. Cantico di Tobi e notizie conclusive (Tb 13-14).

a. Storie parallele di Tobi e di Sara (Tb 1-3).

Tobi è un pio osservante di tutte le prescrizioni della Tôrah. Un giorno, durante la festa di Pentecoste, mentre partecipa al pranzo familiare, sentendo che un suo connazionale è stato ucciso, senza esitare esce a seppellirlo. Ma subito dopo, mentre riposa sdraiato su un prato, amareggiato per quello che è successo, gli cadono negli occhi degli escrementi di passero che lo fanno diventare completamente cieco. In un momento di disperazione chiede a Dio di farlo morire. Nello stesso tempo una sua lontana parente, Sara, figlia di Raguele, che abita in Ecbatana, nella Media, vive un'esperienza analoga. Ella era stata data in moglie successivamente a sette uomini, i quali erano stati uccisi da un demonio di nome Asmodeo. Accusata da una serva di essere lei l'assassina dei suoi mariti, Sara cade in uno stato di terribile angoscia e si rivolge a Dio chiedendo di aiutarla. Dio ascolta la preghiera di ambedue e decide di intervenire inviando loro l'angelo Raffaele (Tb 1-3).

b. Il viaggio di Tobia (Tb 4-6)

Tobi si ricorda di aver lasciato in deposito presso Gabael, un amico che viveva nella Media, una regione della Persia nord-occidentale, una cospicua somma di denaro e sentendosi vicino alla morte chiede al figlio di cercare qualcuno che lo accompagni in quella lontana terra per recuperare il denaro. Al tempo stesso gli esprime il desiderio che egli prenda in moglie una donna del suo popolo. Il ragazzo incontra quasi subito un uomo che si offre di accompagnarlo. Egli dice di essere Azaria, il figlio di Anania, un suo parente, ma in realtà si tratta dell'angelo Raffaele. I due si mettono in viaggio e, cammin facendo, Tobia cattura un grosso pesce di cui, dietro suggerimento di Azaria, conserva il fiele, il cuore e il fegato. Poi l'angelo gli parla della sua cugina Sara e gli dice che a lui, come parente più prossimo, spetta sposarla.

c. Il matrimonio di Tobia e Sara (Tb 7-10)

Giunti a Ecbatana, si recano a casa di Raguele, il padre di Sara, al quale Tobia chiede la mano di sua figlia: sebbene riluttante per il timore che Tobia faccia la fine dei precedenti mariti, Raguele acconsente. Si celebra allora il matrimonio con un grande banchetto. I due sposi passano poi la prima notte in preghiera. Il fegato e il cuore del pesce servono a scacciare il demonio Asmodeo. Mentre proseguono i festeggiamenti, Raffaele si reca a Rage per prelevare la somma dovuta, poi ritorna a Ecbatana.

d. Il ritorno (Tb 11-12)

Finiti i festeggiamenti, Tobia, accompagnato da Raffaele, fa ritorno a Ninive. L'incontro di Tobia con i suoi genitori è commovente. Raffaele dice allora a Tobia di spalmare il fiele del pesce sugli occhi del padre. Egli obbedisce e Tobi riacquista la vista. Si celebra allora nuovamente con grandi feste il matrimonio dei due giovani. Poi Tobi e Tobia si pongono il problema di come ricompensare Azaria per quanto aveva fatto ed è a questo punto che Raffaele rivela la sua identità e raccomanda loro di lodare sempre Dio e di ringraziarlo perché quanto è avvenuto è opera sua.

e. Cantico di Tobi e notizie conclusive (Tb 13-14)

Alla scomparsa dell'angelo, segue il canto di Tobi (Tb 13), in cui questi esprime la sua lode e il suo ringraziamento a Dio. In esso si riflette la convinzione secondo cui la dispersione d'Israele non è

solamente una punizione, ma anche un'occasione per i giudei di celebrare il loro Dio davanti ad ogni vivente; inoltre, in questo inno appare la nostalgia e l'ammirazione che l'ebreo della diaspora prova nei confronti della città santa. Essa un giorno sarà ricostruita e diventerà la meta a cui si dirigeranno tutte le nazioni per lodare il vero Dio. La storia di Tobi si conclude con la sua morte, prima della quale, a centododici anni, si congeda dal figlio con un discorso profetico in cui annunzia la distruzione di Samaria e di Gerusalemme, l'esilio assiro-babilonese, il ritorno dall'esilio e la nuova gloria di Gerusalemme.

Il libro di Tobia esprime, insieme a un profondo senso dell'elezione di Israele e del posto speciale che questo popolo occupa nel piano di Dio, una viva sensibilità per le virtù più semplici e quotidiane, come la fiducia in Dio, la giustizia, l'amore per il prossimo, la solidarietà, la fedeltà coniugale. In esso sono assenti sentimenti di rancore o di odio verso le nazioni straniere: al contrario, il libro si apre alla speranza escatologica di un mondo totalmente rinnovato. Al centro di esso non c'è la figura di un Messia, ma la città stessa di Dio, che un giorno ritornerà al suo antico splendore e accoglierà nelle sue mura non solo i giudei sparsi nel mondo, ma tutte le nazioni.

2. Giuditta

La storia di Giuditta è volutamente collocata dall'autore in una cornice storica ben precisa, in cui appaiono figure molto note, come Nabucodonosor, e sono nominati i grandi imperi con cui il popolo di Israele ha avuto a che fare nella sua storia (assiri, babilonesi, medi, persiani); l'ambiente in cui si sono svolti i fatti è identificato espressamente con la Giudea; le indicazioni geografiche sono numerose e precise. Ma, non appena si verificano i dati contenuti nel libro, appaiono tali e tante incongruenze da far persino dubitare che l'autore conoscesse la geografia della Giudea e la storia del periodo in cui intendeva situare il suo racconto.

Per fare solo qualche esempio, il babilonese Nabucodonosor viene ripetutamente chiamato re degli assiri, la sua residenza è Ninive (che in realtà era stata distrutta da suo padre), si suppone che sia ancora vivo dopo la ricostruzione del tempio di Gerusalemme; i nomi di Oloferne, generale di Nabucodonosor e di Bagoa, suo maggiordomo, sono di origine persiana e appartengono a ufficiali che parteciparono alle campagne militari di Artaserse III Oco contro

l'Egitto nel secolo IV a.C. Il nome del sommo sacerdote Ioakim (cfr. 4,14) non ricorre nelle liste sacerdotali postesiliche. La conversione di Achior al giudaismo è un intenzionale anacronismo. I nomi dei luoghi attraversati dall'esercito di Oloferne nella sua venuta verso Occidente (cfr. 2,21-28) e poi nella sua fuga (cfr. 15,4-5), come pure la stessa località di Betulia, sono puramente immaginari.

Sebbene gli studiosi pensino di poter ravvisare qualche fatto storico che corrisponda a quello narrato nel libro, si ritiene comunemente che si tratti di una storia fittizia che utilizza reminiscenze storiche appartenenti a situazioni ed epoche diverse. Lo scopo edificante dell'opera appare dai continui riferimenti a situazioni e personaggi della Bibbia. Questi due aspetti fanno pensare che anche il suo genere letterario sia quello del *midraš*. In realtà, l'autore scrive in una particolare situazione storica, che probabilmente è quella determinata dalle guerre maccabaiche, con l'intento di infondere fede e coraggio nei suoi lettori. Diversi elementi del racconto, come i nomi fittizi, il simbolismo dei numeri, le immagini e le descrizioni inverosimili, orientano verso un ambiente apocalittico, in cui si attende lo scontro frontale tra Dio e i suoi nemici. Questi e altri indizi fanno supporre che l'opera sia stata composta al più presto verso l'inizio del secolo I a.C. L'autore del libro è sconosciuto: si può, tuttavia, pensare a un giudeo che vive in Giudea, ha una grande familiarità con la Bibbia e dispone di una notevole capacità artistica.

Nell'insieme il racconto riprende ed elabora un tema molto noto nella letteratura biblica: quello del popolo accerchiato dai suoi nemici, che si rivolge al suo Dio e viene liberato in modo inaspettato per mezzo di uno strumento inadeguato, cioè una donna. L'idea centrale è espressa in questa preghiera rivolta a Dio: «Perché la tua forza non sta nel numero, né sugli armati si regge il tuo regno: tu sei invece il Dio degli umili, sei il soccorritore dei derelitti, il rifugio dei deboli, il protettore degli sfiduciati, il salvatore dei disperati» (9,11).

Altri temi correlati a questo sono il valore della preghiera e della fedeltà alla legge, l'importanza di una vedovanza consacrata a Dio, il ruolo salvifico della sofferenza. È significativa l'assenza di prodigi e miracoli: l'intervento di Dio è colto negli eventi normali della vita. Tutto il libro è pervaso da una forte tensione escatologia: infatti la sconfitta di Nabucodonosor anticipa nel corso della storia il castigo che un giorno colpirà le potenze che si ergono contro Dio (cfr. anche l'esaltazione del gesto di Simeone in 9,2).

Il racconto è ambientato nel contesto di un'invasione straniera della terra di Israele, guidata dal generale Oloferne, che viene bloccata a Betulia per l'eroismo di una donna chiamata Giuditta. Lo scritto si può così dividere:

a. Campagna di Oloferne (Gdt 1-6)
b. Assedio di Betulia e intervento di Giuditta (Gdt 7-9)
c. Giuditta e Oloferne (Gdt 10-13)
d. Vittoria dei giudei e cantico di Giuditta (Gdt 14-16).

a. Campagna di Oloferne (Gdt 1-6)

L'esercito di Oloferne, generale e luogotenente di Nabucodonosor, invade la Palestina e si accampa nella valle di Esdrelon, in territorio israelitico, di fronte alle montagne della Giudea. Gli israeliti, per impedire che raggiunga Gerusalemme fortificano la città di Betulia che viene assediata da Oloferne. Questi decide di tagliare l'acqua, di bloccare la sorgente esterna e di isolare Betulia circondandola tutto intorno con i suoi soldati. Achior condottiero di tutti gli ammoniti, dimostra di conoscere molto bene la particolare condizione di Israele come popolo eletto da Dio e sconsiglia la guerra contro di esso. Per questo viene scacciato e consegnato ai giudei.

b. Assedio di Betulia e intervento di Giuditta (Gdt 7-9)

Il popolo stremato, rimasto senz'acqua, pensa di arrendersi, ma il sommo sacerdote Ozia lo convince a resistere ancora cinque giorni. Nel frattempo si fa avanti Giuditta, una vedova molto ricca, bella ed attraente, oltre che sinceramente devota a Dio, la quale si assume il compito di difendere la sua città e il suo popolo. Dopo aver lungamente pregato, Giuditta si riveste dei suoi vestiti migliori e, accompagnata da una serva, si reca al campo nemico e chiede di poter vedere il comandante. Le sentinelle la fanno entrare ed ella conquista il suo favore.

c. Giuditta e Oloferne (Gdt 10-13)

Un sera Oloferne fa un banchetto al quale viene invitata anche Giuditta. Pregustando il piacere di poter avere rapporti con lei, egli beve vino in abbondanza. Quando si trovano da soli, Giuditta gli taglia la testa e la porta ai suoi. Il gesto di Giuditta viene raccontato non come un esempio da seguire ma come il segno della costante

assistenza di Dio, che ancora una volta salva il suo popolo per mezzo dei deboli, questa volta di una donna.

d. Vittoria dei giudei e cantico di Giuditta (Gdt 14-16)

Il libro termina con lo sterminio dell'esercito di Oloferne. Achior, dopo aver constatato la vittoria riportata per merito di Giuditta, aderisce alla religione giudaica. La vittoria è seguita da un tripudio di festa e di canti, tra cui si eleva alta la voce di Giuditta che intona un suo canto di ringraziamento e di lode, segnato però anche da una certa vena nazionalistica.

Il libro di Giuditta è spesso considerato come uno scritto di ispirazione militarista e nazionalistica: ma ciò non è corretto, poiché in esso la lotta non è contro le nazioni straniere in quanto tali, bensì contro gli imperi assolutistici e la loro pretesa di dominio sulla storia e sugli uomini. Per questo JHWH, il Dio vittorioso di Israele, è qualificato come «il Dio che disperde le guerre» (*theos syntribôn polemous*) (Gdt 9,7; 16,2), espressione che riprende Es 15,3 («Il Signore è prode in guerra») secondo la traduzione greca che corregge l'audace antropomorfismo del testo ebraico. Ma il centro di interesse è ancora Israele, la sua elezione e la sua storia salvifica. La figura di Achior testimonia che per l'autore esiste una possibilità di salvezza anche per i gentili, ma solo nella misura in cui essi riconoscono il posto peculiare del popolo di Israele nel piano di Dio e si aggregano a esso (proselitismo). Nonostante ciò, è significativo che in un'epoca nazionalistica come quella maccabaica si proponga alla riflessione la splendida figura di Achior, l'ammonita.

3. Ester

Questo libro è stato conservato sia nella lingua ebraica originale sia nella traduzione greca. Quest'ultima, oltre a omissioni, aggiunte e varianti minori, ha in più sei parti (spesso indicate con le lettere A-F) che ne accrescono di due terzi l'estensione. Tra i due testi, però, non c'è soltanto una differenza quantitativa ma anche di inquadratura e di impostazione generale: la traduzione greca opera una vera e propria trasformazione dell'originale ebraico.

L'opera presenta un tema unitario e appare ben strutturata, con una trama coerente e con una notevole unità di lingua e di stile. Tuttavia, certe incoerenze e ripetizioni hanno indotto alcuni studiosi

a ritenere che qualche brano (ad esempio Est 3,7 e 9,20-32, riguardanti la festa dei *Pûrîm*) sia stato aggiunto successivamente, oppure che il racconto sia il risultato della fusione di due o più scritti originariamente indipendenti.

L'autore appare continuamente preoccupato di documentare il racconto anche nei particolari con dati cronologici e topografici e con citazioni di atti ufficiali, riportando persino il nome di personaggi secondari. Egli dimostra inoltre di conoscere abbastanza bene l'organizzazione dell'impero persiano e la cronologia del regno di Serse. Tuttavia esistono numerosi errori storici, uniti a incoerenze e inverosimiglianze, fra cui la più evidente è quella su cui si basa tutta la costruzione del racconto, cioè la scelta come regina di una ragazza ebrea, la cui origine per di più è sconosciuta: secondo Erodoto, infatti, la regina doveva appartenere a una delle sette famiglie che, secondo quanto afferma, costituivano l'alta nobiltà persiana. D'altra parte vi sono nel racconto evidenti tratti novellistici, mentre il suo intento didattico appare chiaro da innumerevoli riferimenti e allusioni di carattere biblico: è suggestiva soprattutto la ripresa di temi sapienziali e la rielaborazione di tratti ricavati dai racconti della prima parte dell'Esodo. Pur senza escludere che all'origine dello scritto vi sia qualche fatto locale di persecuzione nei confronti dei giudei, tutto fa pensare che non si tratti di un resoconto storico, ma piuttosto di una narrazione midrašica a scopo edificante.

Un'errata interpretazione di Est 9,20 («Mardocheo scrisse tutti questi avvenimenti...») ha fatto pensare in passato che Mardocheo stesso fosse l'autore del libro. Oggi si ritiene che esso sia stato scritto da un giudeo della diaspora orientale, che conosceva i costumi persiani e la topografia di Susa. La composizione del libro non può aver avuto luogo prima della morte di Serse (465 a.C.), che quasi certamente è il personaggio indicato con il nome di Assuero, e non dopo il 114, anno in cui, secondo il computo più probabile, lo scritto è stato tradotto in greco da Lisimaco (cfr. Est 10,31). Diversi elementi del racconto, soprattutto il comportamento dei protagonisti alla corte persiana, fanno pensare che sia stato scritto prima della rivolta dei maccabei.

Lo scritto ha come protagonisti un giudeo di nome Mardocheo e sua nipote, Ester, da lui allevata come una figlia, che riescono a sventare una pericolosa minaccia che incombe sul loro popolo. Dopo un preambolo (1,1a-q [greco]), il libro si divide nelle seguenti parti:

a. Ester diventa regina; Mardocheo e Aman (Est 1-2)
b. Aman provoca un decreto di sterminio dei giudei (Est 3)
c. Intervento di Ester presso il re (Est 4-5)
d. Rivincita dei giudei (Est 6-10)

a. Ester diventa regina; Mardocheo e Aman (Est 1-2)

Mardocheo ed Ester risiedono a Susa, in Persia, dove si trova la corte del re Assuero di cui Mardocheo è un funzionario. Un giorno Mardocheo scopre che due suoi colleghi hanno fatto una congiura per uccidere il re; egli interviene per sventarla e ciò gli vale la promozione a un più alto incarico a corte, ma ciò provoca la gelosia del ministro Aman. Assuero tiene poi un grande banchetto durante il quale invita la regina Vasti a presentarsi ai convitati, ma essa rifiuta e di conseguenza viene ripudiata. Al suo posto è scelta Ester, figlia adottiva di Mardocheo, che però non rivela la sua origine. Di nuovo si racconta poi che Mardocheo sventa un complotto contro il re.

b. Aman provoca un decreto di sterminio dei giudei (Est 3)

Intanto il re Assuero nomina Aman alla più alta carica del suo governo e tutti sono costretti a inchinarsi davanti a lui. Solo Mardocheo non obbedisce. Aman, irritato per il comportamento di Mardocheo, sapendo che è un giudeo, ottiene dal re un decreto con il quale ordina lo sterminio di tutti i giudei presenti nel territorio dell'impero persiano.

c. Intervento di Ester presso il re (Est 4-5)

Mardocheo allora manda un messaggero da Ester per chiederle di intercedere presso il re a favore dei giudei. Ella si raccoglie in preghiera e chiede a Mardocheo di far pregare tutti i giudei. La versione greca inserisce qui il testo della preghiera fatta da ciascuno dei due. La regina sa che a nessuno è permesso, sotto pena di morte, presentarsi al re se non è invitato. Ella però, rischiando la vita, si reca da Assuero e, essendo stata ammessa alla sua presenza, lo invita a partecipare, insieme con Aman, a un banchetto da lei preparato.

d. Rivincita dei giudei (Est 6-10)

Nel corso del banchetto da lei offerto, Ester rivela la sua identità e denunzia il progetto di Aman. Il re si infuria e lo condanna a morte. Non potendo però ritirare il decreto contro i giudei, ne emana un altro che conferisce a costoro la facoltà di difendersi, di sterminare i

loro nemici e di impossessarsi dei loro beni. La versione greca inserisce qui il decreto di riabilitazione dei giudei. Nel giorno fissato, costoro si vendicano dei loro nemici. Per celebrare la ricorrenza, istituiscono allora una festa che viene chiamata *Pûrîm* (plurale di *pûr*, sorte) perché Aman aveva gettato le sorti per stabilire il giorno dello sterminio dei giudei. Intanto Mardocheo è stato riabilitato e il libretto termina con il suo elogio.

A prima vista il racconto, nella forma che ha assunto nel testo ebraico, ha un carattere tipicamente profano, in quanto Dio non è mai nominato e tutto sembra svolgersi all'insegna di invidie e lotte personali, senza esclusione di colpi. Tuttavia il pensiero dominante è quello del popolo eletto, sottoposto alle pressioni dei suoi nemici, che esprime la sua fede mediante digiuni e preghiere ed è assistito e protetto da Dio (cfr. Est 4,14); contro di esso i nemici non possono fare nulla (cfr. 6,13), perché in forza delle sue leggi è segregato da ogni altro popolo (cfr. 3,8). Questa tematica si comprende tenendo presente che lo scopo del libro è quello di spiegare l'origine di una festa ebraica, quella dei *Pûrîm*, che cade un mese prima della Pasqua: mediante il racconto della liberazione ottenuta al tempo di Mardocheo e di Ester, l'autore ha voluto dunque inculcare nei credenti l'idea che la grande liberazione, ottenuta al momento dell'esodo dall'Egitto, è sempre disponibile al popolo che, nel pericolo e nella prova, si rivolge con fede al suo Dio. Ciò non giustifica, ma mette in second'ordine aspetti negativi che emergono dal racconto, quali l'orgoglio nazionalistico, l'odio dei nemici e il desiderio di vendetta portato all'eccesso.

4. Rut

Nel libro di Rut si racconta di una donna moabita che, diventata moglie di un ricco possidente di Betlemme in forza della legge del levirato, diventa la progenitrice del re Davide. L'opera è incantevole per la sua semplicità e la poesia con cui sono descritti i suoi personaggi. Questo libretto suscita però diversi problemi ai quali è difficile dare una risposta soddisfacente. Anzitutto si discute se la genealogia di Davide (4,18-22), riportata anche in 1Cr 2,4-15, appartenga al testo originario o sia stata aggiunta successivamente. In genere si tende a preferire questa seconda ipotesi perché la genealogia non si adatta bene alla trama del racconto, secondo la quale per la legge del levirato Obed dovrebbe apparire come figlio non di Booz ma di Maclon.

Un altro problema riguarda gli usi connessi con la legge del levirato. Dai testi legislativi (cfr. Dt 25,5-10) non risulta che esse si applicassero non solo ai fratelli ma anche ad altri parenti stretti; inoltre in Dt 25,9 è la vedova stessa che toglie il sandalo a colui che rifiuta il suo dovere di cognato, gli sputa in faccia e lo disonora davanti alla gente, mentre in Rt 4,7 è l'interessato che si toglie il sandalo e lo dà a Booz, trasferendo a lui il dovere del riscatto; infine non c'è traccia altrove di un collegamento tra levirato e riscatto della proprietà, che è demandato al parente più prossimo (cfr. Lv 25,25) e comunque ha luogo automaticamente nel settimo anno (v. 28).

La data di composizione del libro di Rut è sconosciuta. Alcuni ritengono che il libretto, non avendo alcuna preclusione nei confronti dei matrimoni misti, sia stato composto prima della riforma di Esdra e lo attribuiscono al periodo monarchico: ciò sarebbe confermato dal carattere arcaico della lingua (non mancano però alcuni aramaismi che deporrebbero per un'epoca posteriore) e dagli usi che in esso si riflettono; inoltre, sembra impossibile che il libro sia stato composto dopo che il codice deuteronomico aveva proibito l'ingresso dei moabiti nella comunità del Signore (cfr. Dt 23,4-5). Altri, invece, ritengono che esso sia stato scritto dopo l'esilio, in quanto sembra sostenere l'universalismo della salvezza (cfr. il libro di Giona) e l'aggregazione dei gentili al popolo eletto: in questo caso conterrebbe una sottile polemica contro le norme restrittive emanate da Esdra contro i matrimoni misti. Il libretto si può dividere in due parti:

a. Il ritorno di Noemi e Rut a Betlemme (Rt 1-2)
b. Il matrimonio di Rut con Booz (Rt 3-4).

a. Il ritorno di Noemi e Rut a Betlemme (Rt 1-2)

In occasione di una carestia, un giudeo di Betlemme, di nome Elimelech, era emigrato nel territorio di Moab, insieme con la moglie Noemi e i suoi due figli, Maclon e Chilion. Morto il padre, i due figli avevano sposato due donne moabite, Orpa e Rut. Anch'essi però erano morti e Noemi era rimasta sola in terra straniera con le due nuore. Ella decide allora di tornare a Betlemme e consiglia alle nuore di ritirarsi presso le rispettive famiglie. Mentre Orpa accetta, Rut si ostina a seguire la suocera, affermando la sua piena adesione non solo a lei, ma anche al suo popolo e al suo Dio. Era il tempo della raccolta dell'orzo. Per mantenere la suocera, Rut va a spigolare. Capita così nei campi di Booz, un ricco proprietario parente di

Elimelech, il quale, informato di quanto Rut ha fatto per Noemi, la accoglie con benevolenza. Giunta a casa, Rut racconta tutto a Noemi ed essa le rivela che Booz è un suo parente, al quale in forza della legge del levirato compete il diritto/dovere di riscattare la proprietà del defunto e di dargli una discendenza.

b. Il matrimonio di Rut con Booz (Rt 3-4)

Noemi prende allora l'iniziativa e, per far incontrare Rut con Booz, le suggerisce di andare, nella notte, a distendersi accanto a lui. Booz comprende che, con il suo gesto, Rut ha espresso una richiesta legittima di matrimonio per dare una discendenza al marito, esprimendo così il desiderio di essergli fedele fino alla fine. Booz informa Rut che un altro prima di lui ha il diritto/dovere di riscatto nei suoi confronti. Il giorno dopo ha luogo la scena del riscatto: all'alba Booz si reca alla porta della città dove incontra l'interessato e gli chiede quali siano le sue intenzioni. Egli si dice disposto a riscattare il campo di Noemi, ma non a prendere Rut in moglie. Allora Booz subentra al suo posto e sposa Rut, la quale dà alla luce un figlio, Obed, che viene adottato da Noemi.

Questo bambino sarà il nonno di Davide, come appare dalla genealogia riportata al termine del libro: «Questa è la discendenza di Perez: Perez generò Chezron; Chezron generò Ram; Ram generò Amminadab; Amminadab generò Nacson; Nacson generò Salmon; Salmon generò Booz; Booz generò Obed; Obed generò Iesse e Iesse generò Davide» (Rt 4,18-22). In questo modo una semplice vicenda familiare è collegata con la storia politica e religiosa di Israele, nella quale Davide svolgerà un ruolo di primaria importanza.

Il libretto di Rut ha tutte le caratteristiche di un romanzo sapienziale, analogo come genere letterario alla storia di Giuseppe. in esso Noemi appare come la donna che, pur nei momenti più neri della sua vita, non cessa di essere fedele a Dio e al suo popolo. Per la sua pietà filiale e la fedeltà al marito defunto, Rut appare non solo come la donna saggia per eccellenza, assimilata alle due madri di Israele, Rachele e Lia (cfr. 4,11), ma anche come il modello del proselite che lascia la propria gente per aderire al popolo di Dio (cfr. Rt 1,16; 2,11). Anche Booz è presentato come il prototipo del vero israelita che vive fino in fondo la fedeltà a Dio e alla sua legge: per lui benessere e agiatezza non sono un ostacolo alla sensibilità e alla misericordia verso i meno fortunati.

Nel racconto Dio non parla e non agisce mai in prima persona, tuttavia entra nelle vicende umane, non solo in quelle di grande portata storica ma anche in quelle che riguardano la vita quotidiana delle persone più semplici. La vicenda di Noemi mostra che, anche là dove sembra dominare un destino perverso, Dio è presente per preparare un avvenire migliore. Tuttavia, la salvezza di due donne abbandonate da tutti assume qui un significato più grande, perché prepara la nascita del grande re che unirà il suo popolo e lo libererà dai suoi nemici. Il posto assegnato al libretto nel canone greco aiuta a cogliere nella loro vicenda una prima risposta al grave problema segnalato nel libro dei Giudici: mentre la situazione di Israele si sta irrimediabilmente deteriorando, Dio è all'opera per preparare colui che vi porrà rimedio.

Descrivendo in chiave così decisamente positiva la figura di Rut, la cui origine straniera è continuamente sottolineata, l'autore intende presentarla come il modello di quei gentili che, abbandonando il loro popolo e la loro religione, aderiscono alla fede di Israele (cfr. Rt 1,16) e vanno a rifugiarsi sotto le ali di JHWH (cfr. 2,12). È significativo il fatto che Rut non solo sia accolta, ma sia anche messa sullo stesso piano delle madri di Israele, Rachele e Lia (cfr. 4,11). A lei spetta infatti la gloria di essere la progenitrice di Davide, il fondatore del regno israelitico, il quale perciò non sarà proprietà esclusiva di Israele, così come non lo sarà il Messia, suo ultimo discendente (Mt 1,5).

In queste quattro storie, la fedeltà a Dio dei protagonisti è presentata non tanto come mezzo per raggiungere una salvezza individuale, quanto piuttosto come impegno per il bene di tutto il popolo. Nel libro di Tobia emerge un forte carattere sapienziale che appare soprattutto nelle raccomandazioni di Tobi al figlio Tobia prima del viaggio e in quelle di Raffaele prima di ritornare in cielo. Inoltre, il rapporto tra Tobia e Sara viene presentato come modello per le coppie credenti. Per quanto riguarda la storia di Ester e di Giuditta, il messaggio non è quello della difesa violenta nei confronti di un'aggressione ugualmente violenta, ma piuttosto quello della fiducia nella provvidenza di Dio che è sempre presente e difende coloro che confidano in lui, anche quando le vicende drammatiche appaiono senza sbocco. Nel libro di Rut, l'attenzione è posta sulla nascita di un bambino che sarà il progenitore del re Davide.

In tutti i racconti è riservato un ruolo importante alle donne. Nei libri di Giuditta e di Ester, la salvezza si attua per merito di due

eroine che mettono a rischio la loro vita per la salvezza del popolo. In contrasto con le rigide disposizioni di Esdra, Rut è il tipo della straniera che si unisce al popolo di Dio e diventa un esempio fulgente delle madri di Israele. Ma anche nel libro di Tobia campeggiano due figure femminili, Anna e Sara che sanno positivamente interagire con i rispettivi mariti nella tutela di quel nucleo centrale del popolo che è la famiglia.

La preghiera emerge in questi racconti non solo come aspetto essenziale della vita di fede personale, ma anche come preludio all'intervento di Dio che ascolta fedelmente il grido di chi si rivolge a lui nella prova. La supplica, una volta esaudita, lascia il posto a una esplosione di lode e ringraziamento. La prova di cui riferisce ciascun racconto non è soltanto superata, ma apre un orizzonte nuovo, introduce sviluppi futuri. Così il coraggio di Ester sarà ricordato nella festa dei Purim, la forza di Giuditta si trasmette ai credenti per un lungo periodo dopo la sua morte; in Tobia viene rievocata l'immagine della Gerusalemme ricostruita che raduna i suoi figli e si apre a tutte le nazioni. In Rut la nascita di un bambino diventa un segno di speranza.

Le storie contenute nei quattro libretti edificanti sono altrettante voci che, alle soglie dell'era cristiana, illustrano le concezioni religiose del giudaismo, la sua teologia piuttosto rigida, le sue crisi e la sua ricerca di identità nel tormentato incontro con l'ellenismo, le sue chiusure e aperture nei confronti del mondo esterno. Su questo sfondo, la figura di Achior è molto importante perché egli rappresenta i giusti che esistono anche al di fuori di Israele, i quali guardano con rispetto e ammirazione alla fede e al comportamento morale di questo popolo. Con la sua conversione, egli è il tipo dei gentili che, diventando «proseliti», entrano a far parte di Israele.

D. LA RELIGIONE GIUDAICA

La letteratura del postesilio, sia canonica che apocrifa, dà un'idea delle vicende storiche, del pensiero e delle pratiche religiose del giudaismo. Certamente il periodo più noto è quello del Medio giudaismo, durante il quale sono stati composti anche i libri di Esdra e Neemia. Tuttavia, a partire da quanto è contenuto in questi e negli altri libri giudaici, è possibile avere un'idea abbastanza oggettiva anche del giudaismo antico, durante il quale sono stati composti il Pentateuco e i libri storici più antichi. Prima di affrontare lo studio di

questi scritti, è perciò interessante esporre in sintesi i capisaldi della religione giudaica, che possono essere così elencati:

1. L'alleanza tra Dio e il suo popolo
2. L'iniziativa salvifica di JHWH
3. La legge mosaica
4. Il tempio e il sacerdozio
5. La terra di Israele
6. Escatologia e apocalittica

1. L'alleanza tra Dio e il suo popolo

Alla base della religione giudaica sta la convinzione secondo cui JHWH, il Dio di Israele, avrebbe instaurato un rapporto speciale con questo popolo. Nel periodo postesilico, il genere letterario utilizzato per descrivere questo rapporto presenta forti analogie con quello utilizzato nei trattati che gli imperatori orientali stipulavano con i loro vassalli. Nella sua forma più completa e significativa, questo formulario è attestato negli archivi dei sovrani hittiti dei secoli XV/XIII a.C., ma ha profonde radici nella cultura dell'antico Medio Oriente: esso è stato utilizzato per esempio dall'impero neo-assiro (930-606 a.C.). Esso comprende i seguenti punti:

1. *Preambolo*: il grande re indica il suo nome e i suoi titoli.
2. *Prologo storico*: il sovrano enumera i benefici da lui concessi gratuitamente in passato al vassallo.
3. *Clausola fondamentale*: come segno di riconoscenza nei propri confronti il grande re invita il vassallo a essergli fedele in tutto e per sempre.
4. *Norme particolari*: il vassallo dovrà inoltre attenersi a diverse prescrizioni: non stipulare accordi con i suoi nemici, non aggredire gli altri vassalli del re, consegnargli i suoi nemici rifugiatisi presso di lui, pagare il tributo.
5. *Elenco delle divinità*: gli dèi del sovrano e del vassallo sono elencati come testimoni e garanti del trattato.
6. *Benedizioni e minacce*: se sarà fedele, il vassallo otterrà ulteriori benefici, altrimenti sarà duramente punito.

Il formulario dell'alleanza ha esercitato un influsso notevole sul modo di concepire i rapporti di Israele con il suo Dio, diventando così l'anima della religione israelitica. Ad esso si rifanno le preghiere di Esdra e la sua riforma religiosa, ma soprattutto esso ispira tutta la

rilettura postesilica della storia di Israele. Questo formulario è stato utilizzato soprattutto, come vedremo, nel libro del Deuteronomio che si ispira ad esso, pur con una grande libertà, sia nella sua struttura globale sia nelle singole parti. A mano a mano che è entrato nell'immaginario religioso, il formulario ha subìto notevoli correzioni e adattamenti, assumendo nuove connotazioni e forme espressive. Esso può illuminare la dinamica interna di tanti passi biblici, ma soprattutto è a partire da esso che si coglie la realtà profonda del giudaismo postesilico.

2. L'iniziativa salvifica di JHWH

Nel formulario dell'alleanza ha un'importanza speciale il «prologo storico», in quanto contiene il ricordo delle azioni straordinarie compiute da JHWH in favore degli israeliti. Esso diventa la *professione di fede* del popolo: è infatti proclamando le grandi opere di JHWH che Israele aderisce a lui e si impegna a compiere la sua volontà.

In un primo momento il ricordo delle opere salvifiche di JHWH riguarda l'uscita dall'Egitto e l'arrivo alla sacra montagna del Sinai (cfr. Es 19,4; 20,2). In seguito però si dilata, abbracciando sempre nuovi eventi. Un esempio molto significativo di questa estensione della professione di fede israelitica è contenuto nel brano pronunziato da ogni israelita all'atto di presentare all'altare le sue primizie (cfr. Dt 26,5-9). Se si confronta questo testo con i precedenti, si nota che in esso sono stati aggiunti due nuovi punti: all'indietro l'oppressione subìta dal popolo in Egitto e, in avanti, l'ingresso nella terra promessa. Un ulteriore ampliamento si osserva in Gs 24,1-13, dove il «credo» di Israele si estende ancora più all'indietro, venendo a includere anche le promesse fatte ai padri. Successivamente la professione di fede si estenderà ancora di più fino ad abbracciare all'indietro la creazione (cfr. Sal 136,4-9) e in avanti tutta la storia successiva fino al ritorno dall'esilio (cfr. Ne 9,6-36).

Mediante il racconto delle opere salvifiche compiute da Dio nei propri confronti, gli israeliti intendono dunque proclamare l'articolo centrale della loro fede che consiste nell'elezione di Israele come popolo eletto, legato cioè a JHWH da un vincolo unico e indissolubile.

3. La legge mosaica

Il formulario dell'alleanza assegna un posto centrale agli obblighi che incombono sul popolo in forza delle azioni potenti

compiute da JHWH in suo favore. Dopo il ritorno dall'esilio si fa strada l'idea secondo cui la volontà di JHWH è contenuta in un libro chiamato «legge di Mosè» che lo scriba Esdra avrebbe fatto leggere a tutto il popolo (Ne 8,1). È in questo contesto che tutto il popolo avrebbe preso l'impegno di osservare la legge e lo avrebbe ratificato con un solenne giuramento nel quale sono elencate con precisione le norme più importanti in essa contenute (Ne 10,29-40). Perciò si afferma la convinzione secondo cui solo mediante l'osservanza rigida e meticolosa di tutte le prescrizioni mosaiche il popolo giudaico potrà salvarsi da una nuova e più grave catastrofe.

Nella legge, assume un'importanza fondamentale il riconoscimento di JHWH come unico Signore del cielo e della terra, che non può essere rappresentato con immagini. Fra tutti i doveri da assolvere nei suoi confronti, sono posti in primo piano quelli elencati nel decalogo, che indicano le grandi direttive su cui gli israeliti devono impostare i loro rapporti reciproci per essere fedeli al loro Dio. Al decalogo fanno seguito le prescrizioni che riguardano la purità e l'impurità in tutti i loro aspetti. I martiri del tempo dei maccabei sacrificano la loro vita per non trasgredire queste prescrizioni. Accanto ad esse assume una grande importanza la circoncisione, intesa come il segno distintivo di coloro che fanno parte dell'alleanza. Anche la proibizione dei matrimoni misti assume, come si è visto nel libro di Esdra, un ruolo fondamentale. In forza di queste prescrizioni, il giudaismo tende a separarsi dalle altre popolazioni, seguendo la strada di un accentuato particolarismo. A questa tendenza si oppongono però correnti più illuminate, che si esprimono ad esempio nei racconti edificanti di Tobia, Giuditta, Rut e in quello di Giona, entrato a far parte della letteratura profetica. Lodevoli eccezioni alla tendenza particolaristica si trovano anche nella letteratura giudaica della diaspora.

L'affermarsi della legge come regola di vita per tutto Israele provoca la nascita di una nuova categoria di guide religiose, gli scribi, ai quali è riconosciuto il ruolo di custodirla e di interpretarla nel contesto di nuove situazioni di vita. Anche se gli scribi non riusciranno mai a sostituire del tutto le figure profetiche, essi tendono a ridurne l'importanza: l'irrompere diretto e immediato della parola di Dio sulla bocca di un suo inviato diventa superfluo di fronte al fatto che essa, contenuta ormai in un libro, si trova nelle mani degli esperti, i quali non devono far altro che applicarla a situazioni sempre nuove. Nel giudaismo rabbinico si sviluppa l'idea secondo cui, accanto alla legge scritta, vi è anche una «legge orale» che

prende forma nelle sentenze dei dottori della legge, raccolte poi nella *Mišna* (secolo I d.C.).

4. Il tempio e il sacerdozio

I rimpatriati al termine dell'esilio babilonese erano rientrati in Giudea con lo scopo specifico di ricostruire il tempio di Gerusalemme e di ridare vita al culto che in esso si celebrava. L'attività cultuale diventa così un pilastro della vita religiosa dei giudei, la ragione d'essere della comunità giudaica. Il culto del tempio implicava, oltre ai sacrifici quotidiani, anche la celebrazione delle feste tradizionali. Le tre feste più importanti sono la Pasqua, la Pentecoste e la festa delle Capanne, durante le quali tutti i giudei, nei limiti del possibile, erano tenuti a recarsi nella città santa. Altre feste erano il capodanno, il Kippûr e il ricordo della dedicazione del tempio, introdotta da Giuda Maccabeo dopo la conquista del luogo santo profanato da Antioco IV Epifane. Grande importanza veniva riconosciuta anche al sabato che, però, era celebrato nella famiglia.

La centralità del tempio e del culto spiega l'ascesa del sacerdozio, la cui legittimità viene attestata mediante lo strumento della genealogia che proprio in questo periodo assume una notevole importanza dal punto di vista sia legale che letterario. Dopo la scomparsa di Zorobabele, ultimo discendente di Davide e governatore della Giudea, il governo della regione passa nelle mani dei sacerdoti, che lo esercitano sotto la sovranità prima dei persiani e poi dei greci. In questa funzione, un ruolo di primo piano spetta al sommo sacerdote che nel periodo greco veniva designato dall'autorità imperiale fra i discendenti di Sadoc. A partire da Gionata, il sommo sacerdozio è assunto dai maccabei, i quali, pur appartenendo a una famiglia sacerdotale, non appartenevano al ramo sadocita. Con il terzo fratello, Simone, il potere sacerdotale si fonde con quello regale. Sotto i romani, il sommo sacerdote sarà assistito dal sinedrio, che comprendeva, oltre ai rappresentanti delle famiglie sacerdotali, anche i capi delle famiglie più facoltose (anziani) e i dottori della legge più rinomati, per lo più di estrazione farisaica. Si attua così, nonostante la mancanza di una vera libertà politica, una certa «teocrazia», cioè un governo esercitato da Dio mediante i suoi rappresentanti.

Con l'esilio e la diaspora, si diffonde l'istituzione della «sinagoga» che era un luogo non tanto di culto in senso stretto quanto piuttosto di incontro e di preghiera. Questa comprendeva la lettura della

Tôrah seguita dai profeti, il canto dei salmi e l'omelia di un dottore della legge. È questo l'ambito di azione dei dottori, solitamente aderenti al movimento farisaico, che diventano così le guide spirituali del popolo.

5. La terra di Israele

Fra i pilastri della religione giudaica, un posto di particolare importanza è riservato alla terra di Israele. Questa terra che, secondo le antiche tradizioni, era stata promessa ai patriarchi, era stata effettivamente conquistata dagli israeliti, ma poi era stata persa a motivo delle loro colpe. Per i rimpatriati, che avevano affrontato tutti i rischi del ritorno, il possesso della terra rappresentava la benedizione per eccellenza che JHWH aveva riservato al suo popolo. Grande risalto si dà perciò ai nomi delle famiglie dei rimpatriati che ne prendono possesso, come un giorno avevano fatto gli israeliti giunti dall'Egitto sotto la guida di Mosè.

Ma si tratta di un possesso parziale e precario, a causa della mancanza di indipendenza politica e della presenza sulla terra di popolazioni diverse. Si verifica così una situazione analoga a quella dei patriarchi e la promessa fatta a costoro diventa nuovamente attuale anche per i loro lontani discendenti. La convinzione secondo cui la terra appartiene a Israele, un popolo su cui solo JHWH può e deve governare, dà origine a una forte insofferenza nei confronti del dominio straniero, che si manifesta nella lotta armata dei maccabei contro i seleucidi e darà poi origine alla rivolta contro i romani che porterà nel 70 d.C. alla distruzione del tempio e alla perdita anche di quella parvenza di autonomia di cui i giudei godevano.

6. Escatologia e apocalittica

Il fatto che nel momento del ritorno non si sia attuato il rinnovamento finale preannunziato dai profeti, provoca l'attesa di un tempo finale (in greco *eschaton*, da cui «escatologia», discorso sulle cose ultime), nel quale Dio darà la salvezza piena e definitiva al suo popolo. Questa attesa si basa sulla convinzione secondo cui Dio è fedele alle proprie promesse e l'infedeltà del popolo non può avere la meglio sulla sua misericordia. Questa speranza viene tenuta desta soprattutto dalle correnti apocalittiche, molto diffuse nel Medio giudaismo, nel cui contesto era attesa la fine del mondo e la distruzione degli imperi terreni, ai quali un giorno sarebbe subentrato il regno di Dio. Il termine «apocalisse» (rivelazione) deriva dal fatto che l'annunzio della fine era attribuito a grandi

uomini del passato, che l'avrebbero ricevuto per una rivelazione speciale di Dio. Per inculcare questa idea, veniva fatto uso della «pseudoepigrafia», in forza della quale la paternità di un libro, composto in una particolare situazione storica, veniva attribuito a un autore più antico e quindi più autorevole.

Nell'antico regno di Giuda la promessa di una salvezza futura era stata collegata con la persona di Davide, al quale Dio aveva garantito, per mezzo del profeta Natan, la stabilità della sua dinastia (cfr. 2Sam 7,8-17; cfr. Is 9,1-6; 11,1-9; 89,31-38; 110,1-3; 132,11-12). Siccome però la dinastia davidica scompare definitivamente dopo l'esilio, proprio in quel periodo si sviluppa la convinzione secondo cui alla fine dei tempi Dio invierà un re davidico, il quale porterà pace e giustizia a Israele e a tutta l'umanità: a lui è quindi riservato il titolo di Messia. La speranza collegata a Davide e alla sua discendenza è chiamata «messianismo», dal termine ebraico *mešîaḥ*, «unto», che indicava la persona del re, in quanto consacrato mediante l'unzione regale (cfr. 1Sam 10,1; 16,13; 2Sam 2,4; 5,3). La traduzione greca ha reso alla lettera il significato del termine *mešîaḥ* con la parola *christos,* participio passivo del verbo *chriô,* che significa «ungere con olio». Da qui derivano i termini italiani Cristo e cristologia.

Il mediatore finale assume però di volta in volta anche i connotati del profeta o del sacerdote; nell'apocalittica è designato con l'appellativo di «Figlio dell'uomo» (Dn 7,13), cioè di un nuovo Adamo, progenitore di un'umanità rinnovata. Poco per volta si diffonde la convinzione secondo cui negli ultimi tempi saranno ripristinate o portate a compimento non soltanto le figure del re, del profeta e del sacerdote, ma anche altre istituzioni quali il tempio, il culto, la legge, l'alleanza.

La speranza in una salvezza finale che riguarda tutto il popolo dà origine all'idea di risurrezione che entra nella religione giudaica durante il Medio giudaismo, con lo scopo di garantire non la sopravvivenza dopo la morte, ma una partecipazione di tutti i giusti al benessere finale del popolo. Per quanto riguarda la sorte dei malvagi, secondo una corrente di pensiero, solo i giusti usciranno un giorno dallo *šeʾol*, il regno dei morti, per riunirsi al loro popolo; secondo un altro punto di vista, alla fine tutti i morti risorgeranno, gli uni alla gloria e gli altri al castigo eterno (cfr. Dn 12,2). È significativo il fatto che nei libri canonici l'attesa della risurrezione

sia attestata solo in 2Maccabei e in Daniele. Essa farà poi molta strada nell'ebraismo, ma ancora all'inizio dell'era volgare non sarà accettata da tutti: gli appartenenti alla casta sacerdotale (sadducei), infatti, non la ritenevano parte del deposito rivelato, mentre i cristiani, al seguito dei farisei, ne hanno fatto un punto forte della loro fede.

CONCLUSIONE

Lo studio dei libri storici più recenti della Bibbia offre l'opportunità di conoscere, con l'aiuto anche di altre opere letterarie, qual è stato l'ambiente storico religioso in cui sono vissuti i giudei, a partire dal ritorno in Palestina fino alla conquista e alla distruzione di Gerusalemme per opera dei romani, cioè fino al momento in cui il cristianesimo ha iniziato la sua rapida diffusione nel mondo greco-romano. È in questo ambiente che i diversi libri della Bibbia sono stati composti, cioè hanno assunto la loro forma originaria, anche se ancora fluida e magmatica, che hanno conservato fino al momento in cui, alla fine del I secolo d.C., è iniziato, per opera delle scuole rabbiniche, il processo di fissazione del testo. La religione giudaica deve essere tenuta continuamente presente, se si vuole capire non solo la composizione di queste opere, ma anche il loro contenuto e il loro messaggio.

La conoscenza del giudaismo postesilico è dunque importante per lo studio del Nuovo Testamento e del Rabbinismo che, in modi diversi, hanno ricavato da esso il loro *humus* vitale. Ma è essenziale anche per una comprensione oggettiva del Primo Testamento e in particolare dei libri storici i quali, pur raccontando eventi che precedono l'esilio, risentono delle idee religiose di coloro che li hanno composti.

Facendo uso delle conoscenze riguardanti il giudaismo, è ora possibile affrontare lo studio delle singole collezioni di opere storiche e dei libri che ne fanno parte. La prima di esse è il Pentateuco, che raccoglie i primi cinque libri della Bibbia, i quali hanno tutti un unico contesto storico e tematico.

III
I CINQUE LIBRI DELLA LEGGE
(Origine del Pentateuco)

Fra le diverse raccolte di libri storici che sono entrate a far parte della Bibbia ebraica il primo posto, come ordine e come importanza, spetta al «Pentateuco», il cui nome deriva dal greco e significa «Cinque astucci» e, per metonimia, i cinque rotoli in essi contenuti. Con questo nome si designa, a partire dal secolo II d.C., il complesso dei primi cinque libri della Bibbia, che erano chiamati in ebraico *Tôrah*. Nella Bibbia ebraica ciascuno dei cinque libri del Pentateuco è designato con la parola con cui inizia. Nella Bibbia greca è invalso invece l'uso, adottato poi dai cristiani, di dare a ciascuno di essi un titolo che ne rispecchia il contenuto.

A. La ricerca moderna

Il Pentateuco è un grande complesso letterario in cui sono riportate numerose leggi e sono narrate vicende che si estendono per un lungo arco di tempo. Tradizionalmente la sua paternità è attribuito a Mosè. Nei tempi moderni, per spiegare la sua origine è stata elaborata la «teoria documentaria» che, nonostante i diversi punti di vista dei suoi sostenitori, ha dominato indisturbata fino a pochi decenni fa. Oggi, sebbene sia proposta ancora in parecchie opere recenti, essa è stata quasi completamente demolita, lasciando dietro di sé un vuoto che nessuno pensa ormai di poter riempire.

1. Chi è l'autore del Pentateuco?

Il Pentateuco contiene, come si è detto, una narrazione continuata della storia di Israele, a partire dalla creazione del mondo fino all'arrivo delle tribù alle soglie della terra promessa. Il primo libro della *Tôrah* (Genesi) narra le origini del mondo (Gn 1-11) e le vicende dei patriarchi, che sono i padri del popolo di Israele, fino al momento in cui l'ultimo di essi, Giacobbe, scende in Egitto con i suoi figli (Gn 12-50). Il secondo libro (Esodo) riprende il racconto dalla situazione di schiavitù in cui gli israeliti vengono a trovarsi in Egitto. Esso si divide in due parti chiaramente distinte: nella prima si

racconta la liberazione dei figli di Israele dall'Egitto (Es 1-18), mentre la seconda ha come tema la teofania del Sinai e il conferimento della legge (Es 19-40). All'interno della seconda di queste due parti si trovano due lunghe sezioni riguardanti la costruzione del santuario del deserto (Es 25-31; 35-40). Il terzo libro (Levitico) ha anch'esso come sfondo la teofania sinaitica e contiene le leggi riguardanti il culto. Il quarto (Numeri) si divide in due parti: nella prima, sempre nel contesto della rivelazione sinaitica, sono riportati i risultati del censimento dei figli di Israele, assieme a ulteriori leggi rituali (Nm 1-10), mentre nella seconda si narra il cammino nel deserto fino alle steppe di Moab (Nm 11-36). Nell'ultimo libro (Deuteronomio), infine, è ripreso il materiale riguardante l'esodo e l'alleanza sotto forma di tre discorsi tenuti da Mosè nelle steppe di Moab, prima dell'ingresso nella terra promessa.

In base a una tradizione che ha cominciato a formarsi tra i secoli IV e II a.C., l'autore del Pentateuco sarebbe lo stesso Mosè, l'uomo dell'esodo e dell'alleanza (cfr. Sir 24,22). Questa ingenua convinzione è stata messa in discussione dalla critica letteraria moderna, la quale ha rilevato come, al di là delle apparenze, il materiale contenuto in questi libri sia stato disposto in modo spesso disorganico, con incongruenze di ogni tipo: anacronismi, bruschi cambiamenti di stile e di contenuto, doppioni, alternanza di sezioni narrative e legali, mescolanza di leggi sociali e religiose, sovrapposizione di generi letterari diversi; inoltre gli eventi sono narrati il più delle volte senza alcun rapporto con la storia dell'epoca.

Da questi rilievi, risulta che il Pentateuco non può essere stato scritto da un solo uomo in un periodo così remoto come quello in cui è vissuto Mosè, ma è il punto di arrivo di un lungo processo letterario, al quale hanno contributo diverse mani in tempi diversi, e soprattutto con un intento di carattere non propriamente storico ma religioso.

2. La teoria documentaria

Gli studi critici iniziati nei tempi moderni hanno dato origine a una teoria secondo la quale nel Pentateuco sono confluiti alcuni documenti più antichi che hanno in parte conservato la loro fisionomia originaria. Il primo a sospettare che nel Pentateuco fossero presenti fonti anteriori e aggiunte posteriori a Mosé è stato uno studioso francese, *Richard Simon* (1638-1712). Un passo ulteriore è stato fatto quando *H.B. Witter* (1683-1715) e *J. Astruc* (1684-1766) hanno notato l'alternanza dei nomi divini ʾ*Elohîm* e JHWH, in base

alla quale hanno distinto due documenti originari, l'Elohista e lo Jahwista. Alla fine del XVIII due studiosi, *A. Gedes* (1792) e *J. Vater* (1802-1805) hanno proposto «l'ipotesi dei frammenti», in base alla quale il Pentateuco sarebbe una raccolta di frammenti più o meno lunghi, indipendenti gli uni dagli altri e privi di continuità, la cui collocazione attuale è dovuta a due diversi gruppi di redattori, appunto l'Elohista e lo Jahwista. *F. Bleek* (1822) e *H.G. Ewald* (1823) hanno invece formulato «l'ipotesi dei complementi»: essa consiste nel ritenere che all'origine del Pentateuco vi fosse uno «scritto fondamentale» (Elohista, poi denominato Sacerdotale), completato con l'aggiunta di altri testi. Un passo in avanti è stato compiuto da *W.M.L. De Wette* (1780-1849), il quale ha pensato di poter datare i documenti che stanno all'origine del Pentateuco: secondo lui, tenendo conto del fatto che nel Deuteronomio, identificato con il libro ritrovato da Giosia, è promulgata per la prima volta la legge della centralità del culto (2Re 23,4-20), le leggi che non la presuppongono sarebbero più antiche di quelle che si rifanno a essa.

La teoria documentaria ha raggiunto il suo stadio più organico e completo per merito di *J. Wellhausen* (1844-1918) il quale ha sostenuto che i primi cinque libri della Bibbia sono il risultato della fusione di quattro *documenti* (chiamati poi anche «tradizioni» o «fonti»), ai quali egli ha pensato di poter dare una datazione abbastanza precisa a partire dall'evoluzione delle istituzioni cultuali a cui essi fanno riferimento. Secondo questa teoria, i quattro documenti/tradizioni avrebbero le seguenti caratteristiche.

Tradizione jahwista (J): questo nome deriva dal fatto che in essa fin dall'inizio si attribuisce a Dio il nome proprio JHWH (cfr. Gn 2,4 e 4,26). Il suo racconto copre tutto l'arco di tempo che va dalla creazione fino alla morte di Mosè. I suoi temi preferiti sono l'elezione di Israele, il suo destino come popolo e la terra che Dio gli ha promesso; questa tradizione colloca la vocazione di Abramo, e quindi l'elezione di tutto il popolo, in un contesto universalistico (cfr. Gn 12,3). Il suo stile è vivace e pittoresco; in essa si nota una certa analisi psicologica dei personaggi e spesso l'azione divina è presentata in modo umano (*antropomorfismo*). La sua prima sedimentazione è situata nel regno di Giuda all'epoca di Salomone (secolo X).

Tradizione elohista (E): in essa Dio è chiamato con il nome *Elohim*, che designa la divinità in senso generale, fino al momento in

cui rivela il suo vero nome a Mosè presso il roveto ardente (Es 3,14). La sua estensione è più limitata, in quanto sono omesse le vicende delle origini e il suo contenuto è piuttosto frammentario. Dal punto di vista teologico, le manca l'ampiezza universalistica di J. Il suo interesse è concentrato sull'esodo, sull'alleanza, sull'elezione e sul peccato di Israele. Lo stile è più sobrio e meno vivace di quello di J; gli antropomorfismi sono più rari e spesso Dio comunica con l'uomo per mezzo di sogni. Essa si distingue anche per la maggiore sensibilità morale e per l'attenzione al profetismo. La tradizione elohista sarebbe stata composta nel regno di Israele poco dopo la separazione da quello di Giuda (secolo IX). In seguito lo Jahwista e l'Elohista sarebbero stati fusi, formando così un unico documento chiamato «Jehowista».

Tradizione deuteronomica (D): essa è contenuta quasi per intero nel Deuteronomio, dove sono riportati i discorsi che Mosè avrebbe pronunziato nelle steppe di Moab prima della sua morte. La sua parte centrale consiste in una raccolta legislativa chiamata «codice deuteronomico». I suoi temi preferiti sono l'elezione, l'alleanza e il dono della terra. Il suo stile è quello di una predica partecipata e commossa, piena di esortazioni dirette e di appelli alla fedeltà e all'obbedienza a Dio. Questa tradizione si caratterizza soprattutto per l'insistenza sull'unicità del santuario in cui Israele è chiamato a rendere culto a Dio. Ciò fa ritenere che il Deuteronomio sia il «libro della legge» che Giosia, re di Giuda, ha rinvenuto nel tempio durante i lavori di restauro (622 a.C.): infatti il re, colpito dalle parole del libro appena rinvenuto, dà inizio a una grande riforma religiosa che ha precisamente lo scopo di eliminare i santuari periferici e di concentrare tutta l'attività cultuale nel tempio di Gerusalemme (cfr. 2Re 22,1 – 23,25).

Tradizione sacerdotale (P): questa tradizione copre tutto l'arco di storia che va dalla creazione fino alla morte di Mosè. Al suo interno assume una fisionomia specifica la «legge di santità» (Lv 17-26). Il suo stile è astratto e dottrinale, con frequenti ripetizioni e lungaggini e con precisazioni di tipo cronologico e genealogico. L'interesse di P si focalizza sul culto e sui precetti a esso collegati. Israele è visto come una comunità cultuale e religiosa: l'accento è posto sulla santità, alla quale devono tendere non solo i sacerdoti ma anche tutto il popolo (Lv 19,2). La tradizione sacerdotale è così chiamata perché sarebbe stata elaborata da una scuola di sacerdoti (P = preti)

durante l'esilio e subito dopo di esso, quando Israele si è costituito come comunità basata sull'alleanza e sul culto (secolo V).

Secondo l'ipotesi documentaria, sarebbero stati gli esponenti della tradizione sacerdotale a fondere il materiale di cui essi stessi erano depositari con le prime due tradizioni, formando così i primi quattro libri ai quali si sarebbe aggiunto il Deuteronomio che aveva già un'esistenza autonoma. Verso il 458 a.C. (oppure, secondo un'altra datazione, verso il 398 a.C.) il sacerdote e scriba Esdra avrebbe poi portato questi scritti a Gerusalemme, promulgandoli come legge non solo religiosa ma anche civile, approvata dal re di Persia per la comunità giudaica (cfr. Esd 7).

3. Storia delle forme, Esateuco/Tetrateuco

Mentre i sostenitori della teoria documentaria si preoccupavano di definire con precisione meticolosa i documenti che stanno all'origine del Pentateuco, altri studiosi, dandola ormai per scontata, rivolgevano la loro ricerca in altre direzioni. Alcuni hanno messo in luce lo stadio della trasmissione orale attraverso cui il materiale narrativo è passato prima di confluire in uno di tali documenti.

Secondo *H. Gunkel* (1862-1932), «la Genesi è una raccolta di leggende», ciascuna delle quali costituiva originariamente una piccola unità autonoma, dotata di un suo genere letterario specifico; successivamente le unità originarie si sono aggregate in vario modo venendo a formare cicli più o meno ampi che infine sono confluiti nei documenti JEP. Questi perdono così gran parte della loro importanza, mentre diventa essenziale studiare l'origine e lo sviluppo delle singole unità.

Una linea parzialmente diversa è stata seguita da *G. von Rad* (1901-1971) il quale ritiene che il Pentateuco derivi dalla fusione di due blocchi tradizionali diversi: il primo non sarebbe altro che l'ampliamento di quello che egli chiama «piccolo credo storico» (cfr. Dt 26,5-9; 6,20-23; Gs 24,2-13), elaborato nel corso della festa di Pentecoste, che si celebrava nel santuario di Galgala; il secondo sarebbe invece da identificarsi con il racconto dell'alleanza, elaborato nel santuario di Sichem nel corso della festa dei Tabernacoli, al centro del quale vi erano le leggi concernenti il rapporto tra Dio e il suo popolo. Siccome il credo storico si estende dalla creazione fino all'ingresso nella terra promessa, von Rad

ritiene che ai primi cinque libri debba unirsi anche quello di Giosuè. A questo complesso di sei libri egli dà il nome di **Esateuco.** Autore della fusione di tutto questo materiale narrativo e legale sarebbe stato lo Jahwista, che secondo lui è una notevole personalità, un genio letterario e teologico dell'epoca salomonica. Dando per scontati i risultati ottenuti dai suoi predecessori, von Rad si prefigge il compito di studiare non più solo le singole unità, ma anche la forma o «genere letterario» di tutta la raccolta di libri che va dalla Genesi fino a Giosuè.

M. Noth (1948) afferma invece che la forma attuale delle tradizioni del Pentateuco riflette un orientamento panisraelita, che fa leva su cinque cicli principali: l'uscita dall'Egitto, l'ingresso in Palestina, la promessa ai patriarchi, la marcia attraverso il deserto e il Sinai. Questi cicli, originariamente indipendenti, sarebbero stati progressivamente fusi e arricchiti integrando in essi altre tradizioni secondarie, come le piaghe d'Egitto, la Pasqua, la vicenda di Giuseppe. Queste tradizioni sarebbero state fissate per iscritto dagli autori delle fonti del Pentateuco, che vi avrebbero impresso i propri tratti caratteristici.

Secondo questo studioso, il Deuteronomio non apparteneva originariamente al Pentateuco. Le ragioni che egli porta sono le seguenti: non vi sono testi «deuteronomici» nei quattro primi libri della Bibbia, salvo qualche aggiunta senza grande importanza; le fonti del Pentateuco non sono presenti nel libro di Giosuè, dove invece ritornano le idee del Deuteronomio; il Deuteronomio viene preceduto da un breve riassunto della storia d'Israele (Dt 1-3) che ripete cose già conosciute per il lettore del libro dei Numeri. Per queste ragioni, egli conclude che il Deuteronomio è stato concepito non come il quinto volume di un esateuco, ma come l'inizio di un'opera nuova che continua nei libri storici (Giosuè-2Re). Egli sostiene perciò la teoria secondo cui originariamente vi era un **Tetrateuco** (quattro libri) indipendente, opera di un autore sacerdotale (P), che comprendeva i libri di Genesi, Esodo, Levitico e Numeri.

Il Pentateuco attuale sarebbe nato quando i due blocchi Genesi - Numeri da una parte e Deuteronomio con la storia deuteronomistica dall'altra sono stati considerati come una sola grande opera. In questo momento, il Deuteronomio sarebbe divenuto la conclusione del Pentateuco e quindi sarebbe stato necessario staccarlo dal libro di Giosuè e dal resto della storia deuteronomistica.

B. Gli orientamenti recenti

In questi ultimi tre decenni, diversi studiosi hanno messo in dubbio diversi aspetti della teoria documentaria, giungendo fino alla sua negazione. La caduta delle teoria documentaria non ha però lasciato il posto a una spiegazione organica dell'origine del Pentateuco.

1. Crisi della teoria documentaria

I dubbi circa la validità della teoria documentaria sono sorti anzitutto a proposito dei testi raggruppati nella fonte E, che a molti non sembravano formare un'entità sufficientemente unitaria.

La prima critica nei suoi confronti è stata mossa da *R Rendtorff* (1977), il quale ha criticato von Rad, Gunkel e Noth perché hanno giustificato il passaggio dalla storia della tradizione all'ipotesi dei documenti. Egli nega l'esistenza stessa della fonte J e propone invece di partire dalle grandi unità, sei in tutto, contenute nel Pentateuco: storia delle origini, storia patriarcale, Mosè e l'esodo, il Sinai, la marcia nel deserto, l'ingresso nella terra promessa. Secondo lui, ognuna ha un profilo storico particolare e una sua storia della trasmissione. La fusione delle grandi unità sarebbe dovuta a un lavoro redazionale posteriore.

H.H. Schmid (1976) riconosce ancora l'esistenza della fonte J, proponendone però una datazione tardiva, durante l'esilio, e mettendo in discussione la sua natura e originalità. Sulla stessa linea, *M. Rose* (1981) afferma che allo Jahwista va attribuita la composizione del Tetrateuco, opera che non ebbe mai un'esistenza autonoma, ma fu scritta come prologo alla storia deuteronomistica. Anche secondo *J. Van Seters* (1975, 1992) il Pentateuco sarebbe stato composto come un ampliamento della storia deuteronomistica. Un ruolo importante nella sua composizione spetterebbe allo Jahwista, il quale non si sarebbe servito di tradizioni orali né avrebbe preteso di descrivere fedelmente gli avvenimenti che racconta. Inoltre P sarebbe un'aggiunta secondaria a J e non una composizione indipendente, mentre E sarebbe un'invenzione degli esegeti moderni.

E. Zenger (1995) afferma invece che il Pentateuco fu composto verso il 400 a.C. sulla base di tre blocchi preesistenti: 1) *storia gerosolimitana* (dai patriarchi all'esodo), un'opera presacerdotale

composta verso il 690 a.C., che coincide in larga parte con lo Jehowista di Wellhausen; 2) *opera sacerdotale* (strato di base più le aggiunte e la legge di santità); 3) *Deuteronomio*. Il Pentateuco sarebbe quindi sorto dalla collaborazione fra diversi gruppi, principalmente sacerdoti e proprietari terrieri laici, che costituivano la comunità giudaica postesilica.

In contrasto con la tendenza prevalente, *E. Otto* (1988) dedica maggiore attenzione ai codici legali del Pentateuco e ai loro rapporti con i racconti. Secondo lui il più antico sarebbe il «codice dell'alleanza» (Es 20,24 - 25,12): esso sarebbe stato poi sostituito dal codice deuteronomico (Dt 12-26) che risale al secolo VII a.C. e rispecchia la riforma di Giosia. La «legge di santità» (Lv 17-26), invece, sarebbe opera del redattore finale del Pentateuco.

Queste diverse ipotesi non hanno solo escluso l'esistenza della tradizione elohista che già in precedenza era stata considerata da molti come un insieme di aggiunte a quella jahwista, ma hanno messo anche in dubbio l'affermazione secondo cui quest'ultima rappresenterebbe un'entità organica e autonoma, con un suo stile e una sua teologia. Soprattutto è stata messa in discussione l'origine preesilica sia dell'una sia dell'altra. Non sarebbe quindi più possibile tentare di ricostruire, mediante lo studio di questi due ipotetici documenti, il pensiero e soprattutto l'esperienza religiosa dell'antico Israele.

2. Nuove piste di ricerca

La critica della teoria documentaria ha eliminato numerose certezze del passato, ma ha permesso di mettere in luce alcuni punti di riferimento utili per una lettura critica del Pentateuco. Secondo J.L. Ska (*Introduzione alla lettura del Pentateuco*, pp. 209-243), il Pentateuco deve essere immaginato come una città più volte distrutta e ricostruita. In essa alcune case sono rimaste quasi intatte, altre sono completamente nuove, altre ancora sono costruzioni miste, nelle quali si riconoscono elementi antichi inseriti in parti completamente nuove. Stando così le cose, risulta molto difficile distinguere con esattezza le parti antiche da quelle recenti. Però è chiaro che tutti gli edifici, antichi, moderni o ristrutturati, hanno lo stesso scopo: quello di accogliere una popolazione e di rispondere alle sue varie richieste, dandole la possibilità di sopravvivere in una certa situazione.

Anche il Pentateuco raccoglie materiale diverso che risale non a una, ma a due distruzioni e successive ricostruzioni del mondo ebraico. La prima ebbe luogo nel 721 a.C., quando l'esercito assiro si impadronì di Samaria e la distrusse, travolgendo assieme a essa tutte le sue istituzioni politiche e religiose. È ragionevole pensare che almeno in parte le sue tradizioni religiose siano state trasferite a Gerusalemme, dove sono state conservate e riutilizzate, non senza vistose correzioni, frutto di concezioni diverse e spesso antagoniste.

Il secondo violento terremoto che sconvolse il mondo ebraico ebbe luogo nel 587 a.C., quando l'esercito di Nabucodonosor, dopo un lungo assedio, conquistò e distrusse la città di Gerusalemme e ne deportò la popolazione. Ciò rappresentò per i suoi abitanti un dramma terribile, perché vedevano la fine di tutto quello che avevano di più prezioso, cioè la monarchia e il tempio. Al termine dell'esilio (538 a.C.), essi rientrarono in patria, dove però trovarono l'opposizione di coloro che erano rimasti nel paese; dopo molte vicissitudini, gli esuli ebbero il sopravvento e si assunsero il compito di ricostruire secondo i loro principi e le loro esigenze non solo la città di Gerusalemme e il tempio, ma anche la comunità in quanto tale.

Il Pentateuco è il risultato di queste due distruzioni e successive riedificazioni del popolo israelitico. Esso contiene perciò materiali antichi che mantengono il legame con il passato, pur avendo subito un lungo processo di revisione, e materiali nuovi, anch'essi radicati nel passato, con i quali si cerca di rispondere alle domande del presente. In tutto il complesso si riflettono la fede, la mentalità e i costumi della comunità postesilica. Tutto dunque va interpretato alla luce degli interessi e delle preoccupazioni di questa epoca. Anche se nel Pentateuco si ritrovano testi più antichi, composti in epoche remote e in funzione di esigenze differenti, essi sono stati conservati non per se stessi, ma perché avevano un valore particolare per la comunità postesilica.

Il materiale tradizionale che è confluito nel Pentateuco abbraccia testi narrativi e testi legali. In genere si ritiene oggi che questi ultimi siano più antichi. Anzitutto si è dimostrata l'antichità del «codice dell'alleanza» (Es 20,22 - 23,19) che risale al periodo preesilico, in quanto suppone una società nella quale i capi delle famiglie estese potevano regolare i conflitti più importanti a livello locale, cioè nella piccola città o nel villaggio. È probabile inoltre che il «codice deuteronomico» (Dt 12-26), nel quale si afferma la centralizzazione del culto, rispecchi l'ultimo periodo della monarchia quando, dopo la

caduta di Samaria (722 a.C.), si sente la necessità di riorganizzare lo stato giudaico per far fronte alla situazione provocato dall'invasione assira. Durante il periodo dell'esilio si sviluppa la teologia deuteronomica che, dopo il ritorno dall'esilio, dà origine al Deuteronomio e ai libri storici da esso ispirati. La composizione dei «racconti sacerdotali», chiaramente identificabili per il loro stile e le loro idee, si situa nel periodo che fa seguito al ritorno dall'esilio. Infine, durante il periodo del secondo tempio sarebbe stato elaborato il «codice di santità» (Lv 17-26), che corregge P su alcuni punti per offrire una sintesi parziale tra la teologia deuteronomica e quella sacerdotale.

In definitiva, prima dell'esilio esistevano codici legislativi e cicli narrativi, ma non «fonti» che contenessero già una storia delle origini d'Israele quali erano, secondo la teoria documentaria, le tradizioni jahwista ed elohista. È solo con la riforma deuteronomica, quando si fa strada l'idea di *un solo Dio, un solo popolo, un solo tempio*, che si verificano le condizioni che rendono possibile una prima sintesi storica e teologica in Israele: si deve quindi supporre che la tradizione deuteronomica abbia svolto un ruolo fondamentale nella formazione del Pentateuco, anche al di fuori del libro specifico in cui è contenuta. Il lavoro compiuto dalla scuola documentaria, anche se non serve per descrivere gli stadi attraverso cui è passata la formazione del Pentateuco, è molto utile per riscoprire i diversi strati dei testi che lo compongono.

CONCLUSIONE

La liberazione dall'Egitto, qualunque sia la consistenza storica dell'evento, ha impresso nella fede e nella cultura di Israele un marchio indelebile. Alla luce di questo evento, il popolo ha riletto poco per volta, nel corso dei secoli, tutta la sua storia e le sue stesse origini, facendone anzi il criterio interpretativo di tutto l'universo (Genesi). Le narrazioni bibliche, pur servendosi di un materiale preesistente di diversa origine, portano in sé i segni di una forte esperienza di fede: esse hanno avuto una lunga trasmissione orale prima di essere raccolte in un complesso dotato di una sua fisionomia specifica. I redattori finali hanno fuso il materiale a loro disposizione alla luce della fede che il popolo aveva elaborato lungo i secoli: la loro opera esprime lo stadio che questa fede ha raggiunto durante l'esilio e nel periodo immediatamente successivo. Tutto il

racconto, sia nei suoi contenuti sia nella sua forma letteraria, esprime dunque l'autocoscienza che Israele ha sviluppato progressivamente, attraverso le vicende spesso drammatiche della sua storia.

I metodi moderni di studio del Pentateuco aiutano a valutare in un modo più oggettivo la storicità delle notizie in esso contenute. Dal momento che il narratore finale si serve di materiale lungamente trasmesso, il cui genere letterario è spesso molto lontano da quello della storia propriamente detta, non si può utilizzare il suo racconto per ricostruire con precisione gli eventi a cui si riferisce. Tuttavia non si può escludere che anche generi letterari non direttamente storici, come l'eziologia o la leggenda, possano contenere importanti elementi storici, i quali però dovranno essere verificati con i metodi della ricerca storica.

La crisi attraverso cui è passata la ricerca riguardante la formazione del Pentateuco ha avuto l'effetto positivo di suscitare un maggiore interesse verso un altro ambito, forse più fecondo, di studio. A prescindere dalle modalità con cui si è formato, il Pentateuco ha una sua esistenza autonoma, una sua coerenza interna, un messaggio da comunicare. Esso perciò deve essere studiato così come si presenta, usando tutti i metodi moderni utilizzati per lo studio dei testi letterari, in modo speciale il metodo retorico e quello narrativo (studio sincronico). La ricerca riguardante l'origine del materiale in esso contenuto non è esclusa: essa però viene presa in considerazione non in vista di teorie generali, bensì per spiegare meglio il significato e il ruolo che ciascun brano riveste nel complesso letterario a cui appartiene.

I cinque libri del Pentateuco, pur nell'eterogeneità del materiale in essi contenuto, sono stati concepiti come un complesso unitario. Ciò si manifesta in diversi modi, soprattutto mediante l'utilizzo, in punti strategici dei vari libri, di formule stereotipe che fanno da cornici, ganci letterari, riprese, inclusioni. È significativa la corrispondenza tra Genesi e Deuteronomio, le parti estreme del Pentateuco, che contengono ambedue, nel loro penultimo capitolo, una benedizione dei dodici figli di Giacobbe (cfr. Gn 49,1-28; Dt 33). Inoltre nell'ultimo discorso di Dio a Mosè si trova la ripresa quasi letterale della prima promessa fatta da Dio ad Abramo (cfr. Gn 12,7 con Dt 34,4). Tutti i libri raccontano un cammino, o una marcia, di Israele, prima verso Canaan, poi verso l'Egitto e infine ancora verso

Canaan che diventa così la terra promessa. L'itinerario descritto nell'Esodo (Egitto-deserto-Sinai) è speculare a quello dei Numeri (Sinai-deserto-Moab): in ambedue si nota il tema della «mormorazione» del popolo, che in Esodo non riceve ancora una sanzione, mentre è severamente punita in Numeri, in quanto ormai l'alleanza è stata conclusa.

Al centro dei cinque libri si trova la sezione sinaitica (Es 19 - Nm 10) che assume così il ruolo di cardine su cui ruota tutto il complesso. Infine, al centro della tradizione sinaitica, e quindi di tutto il Pentateuco, si situa il Levitico che descrive il culto dovuto da Israele a JHWH in forza dell'alleanza; al centro del Levitico si trova poi Lv 16, dove è descritto il rituale dell'Espiazione (*Kippur*), in cui si garantisce al popolo il perdono del suo Dio. Infine, l'unità del Pentateuco è assicurata anche dalla centralità della figura di Mosè e dell'esodo dall'Egitto.

IV
L'ALLEANZA SINAITICA
(Esodo 19-24; 32-34)

Il Pentateuco non è sorto come un libro moderno, le cui parti si susseguono in modo organico dall'inizio alla fine, ma come una raccolta di cicli narrativi e legislativi che avevano originariamente un'esistenza autonoma. La parte più importante di questo complesso è quella contenuta nel libro dell'Esodo, nel quale si narra la nascita di Israele come popolo di Dio. Lo scopo del libro è quello di mettere in luce la condizione speciale di Israele in quanto popolo dell'alleanza, scelto da Dio per dedicarsi al suo culto nella terra da lui promessa.

Il libro dell'Esodo è chiamato in ebraico *Šemôt* (Nomi), in quanto esso inizia con questo termine che introduce l'elenco dei capi delle tribù d'Israele. In greco esso è intitolato *Exodos* (uscita) perché il suo tema centrale è l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto. Esso narra l'epopea dei figli di Israele i quali, diventati ormai un popolo, sono oppressi e sfruttati dai faraoni, ma riescono a liberarsi e, dopo una marcia nel deserto, giungono al monte Sinai, dove JHWH va loro incontro e stringe con essi un'alleanza. Nel racconto dell'Esodo domina la figura di Mosè, il quale è designato da JHWH come condottiero e legislatore del popolo.

Il libro dell'Esodo si può dividere facilmente in due parti. Nella prima di esse si raccontano gli eventi che vanno dall'oppressione degli israeliti in Egitto fino al loro arrivo ai piedi del Sinai (Es 1-18). Nella seconda (Es 19-40), si descrive il loro incontro con JHWH ai piedi del monte Sinai e la conclusione con lui dell'alleanza. Sebbene la prima di esse, dal punto di vista narrativo, sia precedente, la seconda è certamente più importante in quanto delinea i principi teologici che ispirano tutto il Pentateuco. In essa è contenuta la prima parte della «tradizione sinaitica», che abbraccia, inoltre, tutto il libro del Levitico e i primi dieci capitoli dei Numeri. Questo complesso è così chiamato perché in esso sono contenuti i racconti riguardanti la permanenza degli israeliti ai piedi del Sinai e le leggi che Dio ha comunicato loro per mezzo di Mosè.

Il centro focale della tradizione sinaitica si trova nei racconti riguardanti l'alleanza tra Dio e Israele, i quali rappresentano il moti-

vo ispiratore delle altre raccolte. In questo capitolo affrontiamo perciò la seconda parte dell'Esodo, a eccezione delle parti sacerdotali riguardanti la costruzione del santuario (Es 25-31; 35-40), di cui si tratterà nel capitolo seguente assieme alle leggi riguardanti il culto, contenute in Levitico e Numeri.

INTRODUZIONE

I brani contenuti in Es 19-24; 32-34 sono prevalentemente racconti e testi giuridici e liturgici. Secondo la teoria documentaria, si intrecciano anche in questa sezione le due tradizione jahwista e elohista, con una presenza marginale di quella deuteronomica e di quella sacerdotale. Nonostante gli sforzi fatti, gli studiosi non sono stati però concordi nell'identificare le fonti che ritenevano di aver trovato nel testo e di indicare con precisione quali brani appartenessero all'una piuttosto che all'altra. In questa sezione è contenuto, infatti, un insieme di brani diversi per origine, genere letterario e contenuto, spesso sovrapposti senza un preciso nesso logico o addirittura in contraddizione gli uni con gli altri. Questa situazione letteraria deriva dal fatto che gli eventi in essa raccontati hanno assunto nella vita religiosa e sociale di Israele un ruolo simbolico di fondamentale importanza: ciò ha dato origine a un vasto materiale narrativo e legale che ha avuto poi una trasmissione orale particolarmente lunga e complessa.

Oggi si tende perciò a considerare la sezione come una composizione elaborata dalle scuole sacerdotali al termine dell'esilio babilonese, con l'utilizzo di cicli narrativi e, specialmente, di codici legali più antichi. Il carattere venerabile di queste tradizioni ha fatto sì che il redattore finale, per timore forse di perderne anche solo un frammento importante, si sia rassegnato a sovrapporre i brani senza pretendere di dare loro una forma del tutto unitaria.

È possibile che i brani contenuti nella sezione siano stati formulati, rielaborati e trasmessi nel corso di una delle grandi feste della religione israelitica. Le loro caratteristiche fanno pensare che ciò sia avvenuto durante la festa delle Capanne, la terza delle grandi feste di pellegrinaggio, durante la quale in un primo tempo si commemorava il dono della legge (cfr. Dt 31,10-11). Successivamente, in un momento difficilmente determinabile, questo ricordo liturgico sarebbe stato trasferito a Pentecoste, la seconda delle feste di pellegrinaggio.

La datazione degli eventi narrati in questa parte dell'Esodo, come di quelli riguardanti l'uscita dall'Egitto, è incerta e, inoltre, mancano precisi riferimenti geografici e conferme archeologiche. A questo si aggiunga il carattere leggendario dei racconti e il fatto che i codici legali rispecchiano un periodo storico successivo. Tutto ciò fa pensare che i redattori del libro non abbiano voluto riferire con precisione avvenimenti passati, ma piuttosto narrare l'incontro del popolo con Dio così come era da loro immaginato al termine dell'esilio, sulla scorta delle antiche tradizioni e alla luce della loro esperienza religiosa.

La sezione comprende due complessi letterari, ciascuno dei quali contiene materiale sia narrativo che legale. Nel primo (Es 19-24) si racconta l'incontro con JHWH e la conclusione dell'alleanza sinaitica. Il secondo (Es 32-34) contiene, invece, i racconti riguardanti la costruzione del vitello d'oro con il relativo castigo divino, a cui fa seguito il rinnovamento dell'alleanza. All'interno di queste due parti si possono distinguere le seguenti sezioni:

A. La manifestazione di Dio (Es 19)
B. Decalogo (Es 20,1-17)
C. Codice dell'alleanza (Es 20,22 - 23,33)
D. Riti di conclusione (Es 24,1-11)
E. Rottura dell'alleanza (Es 32-33)
F. L'alleanza rinnovata (Es 34)

A. La manifestazione di Dio (Es 19)

L'arrivo degli israeliti ai piedi della sacra montagna rappresenta l'occasione di un incontro con JHWH che si manifesta direttamente a loro, dando così inizio a una serie di eventi che hanno inciso profondamente nella vita religiosa e sociale e di Israele. La sezione comprende due brani che delineano lo sfondo sul quale sarà poi situato il decalogo:

1. La proposta dell'alleanza (Es 19,1-8)
2. La teofania (Es 19,9-25; 20,18-21)

1. La proposta dell'alleanza (Es 19,1-8)

La sezione si apre con un brano introduttivo in cui si narra l'arrivo del popolo al Sinai: «Al terzo mese dall'uscita degli israeliti

dalla terra d'Egitto, in questo giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai. Levate le tende da Refidim, giunsero al deserto del Sinai, dove si accamparono; Israele si accampò davanti al monte» (vv. 1-2). Questo testo, che serve da collegamento con il racconto precedente, è stato composto probabilmente dal redattore finale del libro con un materiale fornito in prevalenza dalla tradizione sacerdotale. Gli israeliti lasciano Refidim, il luogo in cui Mosè aveva fatto scaturire l'acqua dalla roccia e il popolo aveva combattuto contro gli amaleciti; in quello stesso luogo si era verificato l'incontro tra Mosè e il suocero Ietro, il quale lo aveva raggiunto portando con sé Sippora, moglie di Mosè, e i suoi due figli, Gherson e Eliezer (cfr. Es 17-18). Da Refidim gli israeliti si spostano verso la catena montagnosa del Sinai, che si estende nella zona centro-meridionale della penisola che porta lo stesso nome.

Non si dice il nome della montagna, ma è chiaro che ha lo stesso nome del deserto in cui gli israeliti si accampano. Il nome «Sinai» è quello solitamente usato nei primi quattro libri del Pentateuco, mentre nel Deuteronomio la montagna è chiamata «Oreb» (cfr. però Es 3,1). La localizzazione della montagna non è sicura: una tradizione cristiana, che risale al secolo IV d.C., identifica il Sinai/Oreb con il *Gebel Mousa*, nel sud della penisola sinaitica. Alcuni autori moderni invece, ritenendo che la descrizione biblica della teofania si ispiri a una eruzione vulcanica, collocano il Sinai a nord ovest della penisola arabica, dove alla fine del II millennio si trovavano alcuni vulcani attivi: ma si tratta di una ipotesi discutibile, in quanto la teofania non è descritta in termini oggettivi, ma facendo ricorso a una simbologia propria della cultura dell'antico Medio Oriente. Altri infine, in base a reperti archeologici discutibili, localizzano il monte a sud della Palestina, nella zona di Kades. In mancanza di argomenti decisivi, bisogna concludere che la localizzazione del Sinai è sconosciuta.

Gli israeliti giungono al Sinai nel terzo mese dopo l'uscita dall'Egitto: siccome erano partiti nella notte di Pasqua, cioè a metà del primo mese del calendario ebraico (marzo/aprile), terminano il loro viaggio nel mese di maggio/giugno, cioè in prossimità della festa di Pentecoste che diventerà il ricordo annuale dell'alleanza. Essi giungono «in questo giorno»: questa espressione enigmatica, difficilmente spiegabile, lascia supporre che la data effettiva sia stata eliminata perché non era in sintonia con il computo della Pentecoste.

Dopo l'introduzione, ha inizio il racconto dell'incontro di Mosè con JHWH: «Mosè salì verso Dio, e il Signore lo chiamò dal monte,

dicendo: Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai ai figli di Israele: Voi stessi avete visto quello che ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me» (vv. 3-4). Secondo questa tradizione, Dio abita sulla montagna: ciò è dovuto forse al fatto che sul Sinai si trovava un antico santuario al quale si recavano in pellegrinaggio le popolazioni della zona. Il messaggio conferito a Mosè è composto in prosa ritmata, con ampio uso del parallelismo (ripetizione dello stesso concetto in due frasi parallele). In esso appaiono chiaramente i tre aspetti più caratteristici del formulario dell'alleanza. Anzitutto viene delineato il *prologo storico* (v. 4): Dio ha colpito gli egiziani, ha portato Israele come su ali d'aquila (cfr. Dt 32,11) e lo ha condotto fino a sé, ossia alla sacra montagna dove egli risiede. Con queste tre formule parallele, Dio si presenta come colui che ha scelto gli israeliti e li ha liberati gratuitamente dall'oppressione degli egiziani.

Il messaggio conferito a Mosè prosegue con queste parole: «Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza...» (v. 5a). In questa frase è contenuta la *clausola fondamentale* dell'alleanza, che consiste nell'ascoltare la voce di JHWH e nel custodire la sua alleanza. Con la prima di queste due espressioni è indicato l'atteggiamento fondamentale di disponibilità, obbedienza e lealtà che Israele deve assumere nei confronti del suo Dio (cfr. Dt 6,4: «Ascolta, Israele!»). Nella seconda appare il termine «alleanza» (*berît*), che può derivare dalla radice *barah*, poco comune, che significa «decidere, scegliere», oppure dall'accadico *biritu*, «legame»: essa è presentata qui come già realizzata, segno che il brano proviene da un ambito liturgico in cui si ricordava l'alleanza già conclusa per esortare i fedeli a osservarne le clausole. L'alleanza appartiene a Dio («la *mia* alleanza») perché ne è lui l'iniziatore. L'espressione «custodire l'alleanza» significa dunque adottare un atteggiamento di fedeltà e di obbedienza verso il proprio partner: nulla è detto circa le norme specifiche che ciò comporta.

Se accetterà la proposta divina, Israele otterrà una *benedizione* speciale: «...voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti» (vv. 5b-6). Il popolo diventerà per Dio «proprietà fra tutti i popoli»: il termine «proprietà» (*segullah*) indica ciò che uno considera particolarmente caro fra quanto possiede. JHWH è rappresentato come un grande sovrano che governa mediante i suoi vassalli le nazioni che gli sono sottomesse («...mia è tutta la terra»), mentre su

una in particolare, Israele, intende esercitare direttamente la propria sovranità (cfr. Dt 7,6; 14,2; 26,18). Inoltre Israele sarà un «regno di sacerdoti», cioè una nazione in cui la funzione regale è svolta dai sacerdoti, oppure, meglio, un popolo che dovrà svolgere in favore delle altre nazioni un ruolo analogo a quello che spetta al sacerdote fra i suoi connazionali, quella cioè di comunicare loro la volontà di Dio e rappresentarle davanti a lui nel culto (cfr. Is 61,6): appare qui lo scopo universalistico dell'alleanza. Infine, sarà una «nazione santa»: la santità è una prerogativa di Dio, in forza della quale egli è totalmente «altro», esente da tutti i limiti morali e fisici che sono propri delle sue creature (cfr. Os 11,9; Is 6,3). Egli partecipa la sua santità agli israeliti: ciò implica una particolare vicinanza a lui, ma anche una responsabilità che consiste nel dovere di imitare il suo modo di essere e di comportarsi (cfr. Lv 11,44-45; 19,2).

In forza della benedizione divina, gli israeliti diventeranno il «popolo eletto» (cfr. Dt 7,6-8). Su questa prerogativa si basa la loro identità non solo religiosa, ma altresì politica e sociale: senza l'alleanza mancherebbe loro qualsiasi coscienza nazionale e quindi la possibilità stessa di sussistere come popolo. Il loro essere nazione non deriva dunque da un vincolo etnico preesistente, ma dalla scelta di Dio che, facendo di essi il suo popolo, affida loro, come ad Abramo (cfr. Gn 12,3), il compito di portare la sua benedizione a tutte le nazioni della terra. È questo un tema al quale i giudei ritornati dall'esilio erano molto sensibili.

Dopo aver ricevuto il messaggio divino, Mosè lo trasmette al popolo che, per mezzo degli anziani, dà la propria adesione (vv. 7-8). In forza di ciò che ha fatto per gli israeliti, JHWH ha piena autorità su di loro; egli però non impone l'alleanza ma si limita a proporla. Certo, un rifiuto avrebbe avuto gravissime conseguenze, quali una ricaduta nella condizione precedente di schiavitù, ma la richiesta divina mantiene il suo significato di *proposta*, in quanto tende a suscitare una *risposta libera*: Dio non vuole servi, ma collaboratori, coinvolti fino in fondo nel suo progetto. Nella risposta del popolo («Tutto quello che JHWH ha detto, noi lo faremo!») si esprime la disponibilità ad accettare non solo la clausola fondamentale ma anche le norme particolari che saranno manifestate in seguito.

Questo testo, almeno nella sua stesura finale, è certamente recente. Esso presuppone infatti che l'alleanza sia già stata conclusa; d'altra parte il suo stile ritmato richiama da vicino quello dei testi liturgici; infine sono visibili in esso i tratti caratteristici della tradizione deuteronomica. Nel contesto attuale, il brano appare come

un'aggiunta che anticipa in modo brusco e inaspettato la manifestazione di Dio che avrà luogo successivamente nella teofania. I redattori finali del libro se ne sono serviti come di una premessa alla teofania, allo scopo di descrivere in anticipo il progetto di Dio e il ruolo che è stato conferito a Israele in forza dell'alleanza. Al tempo stesso hanno voluto con esso mettere in luce un aspetto che in seguito non sarà più sottolineato, cioè la libertà con cui il popolo ha aderito alla proposta divina.

2. La teofania (Es 19,9-25; 20,18-21)

Alla proposta dell'alleanza fa seguito la *manifestazione di Dio* (teofania). Il racconto di questo evento meraviglioso si interrompe a un certo punto per fare spazio al decalogo (Es 20,1-17) che ne costituisce la parte centrale; subito dopo viene concluso il racconto della teofania (20,18-21). La narrazione è il risultato di un intreccio di tradizioni diverse di cui l'una presenta l'apparizione di Dio con i caratteri propri di un'eruzione vulcanica (19,10-15.18.20), mentre l'altra la descrive come un terribile uragano (19,16-17.19). Sono queste le immagini correnti nella cultura dell'antico Medio Oriente per descrivere la manifestazione della divinità (cfr. Sal 18,8-16; 77,18-19). Lo scopo di questa manifestazione divina consiste, come è indicato all'inizio e alla fine del brano, nella necessità di suscitare nel popolo la fede in Dio e di dare autorevolezza a Mosè (cfr. Es 19,9; 20,19). Mediante il ricorso all'autorità di Dio si vuole dunque dare un valore indiscutibile a certe norme o strutture su cui si fonda la convivenza all'interno del gruppo.

B. Decalogo (Es 20,1-17)

Al centro della teofania è riportato il *Decalogo* (20,1-17), che rappresenta il cuore di tutta la sezione. In Dt 5,6-22 si trova un'altra versione di questo documento che presenta solo alcune varianti di dettaglio. Le prescrizioni in esso contenute sono formulate in stile *apodittico*, in quanto impongono in modo conciso e categorico quello che bisogna fare o evitare: alcune di esse sono seguite da aggiunte esplicative più o meno lunghe. Due comandamenti (riposo sabbatico e onore da prestare ai genitori) sono espressi in forma positiva, mentre gli altri si presentano come secche proibizioni. Nulla è detto circa la pena riservata ai trasgressori, ma si può pensare che consistesse nella morte (cfr. Es 21,12-17).

Il fatto che i comandamenti siano dieci è attestato dalla tradizione (cfr. Dt 4,13). In realtà, però, essi sono undici e il numero dieci può essere raggiunto unificando gli ultimi due (desiderio dei beni e della moglie del prossimo) o i primi due (esclusione degli altri dèi e delle immagini). La prima di queste due ipotesi, adottata dai protestanti, dagli ortodossi e, prima di loro, dagli ebrei (i quali però identificano il primo precetto con la frase «Io sono il Signore tuo Dio») è senz'altro quella originaria, mentre la seconda, tipica dei cattolici, è più conforme allo stato attuale del testo: a quest'ultima si farà riferimento per comodità nella enumerazione dei comandamenti.

Il decalogo è preceduto da una breve introduzione di origine redazionale: «Dio pronunciò tutte queste parole» (v. 1). Il redattore finale dell'Esodo ha voluto sottolinearne l'importanza presentandolo come una serie di «parole» (*debarîm*) pronunziate da Dio stesso (v. 1). Solo il decalogo ha il privilegio di essere pronunziato direttamente da JHWH. Esso si distingue dunque da tutti gli altri precetti trasmessi da Mosè, assumendo così il ruolo specifico di fondamento dell'alleanza. Dopo questa introduzione, interviene Dio stesso che pronunzia in prima persona i comandamenti. In sintonia con il formulario dell'alleanza, la lista si apre con un'autopresentazione di JHWH che contiene un breve prologo storico, a cui corrisponde una clausola fondamentale (primo comandamento), seguita da altri nove comandamenti, riguardanti tutti (non escluso il secondo e il terzo) i rapporti con il prossimo, che svolgono il ruolo di clausole secondarie. In altre parole, il primo comandamento del decalogo rappresenta il principio ispiratore dal quale tutti gli altri comandamenti traggono il loro significato e la loro ragion d'essere.

Prologo storico (v. 2)

Dio si presenta con queste parole: «Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù» (v. 2). Ciò che distingue JHWH da qualsiasi altra divinità è il fatto di essere il Dio (ʾ*Elohîm*) di Israele: questo attributo gli compete non per la sua unicità o onnipotenza ma perché ha liberato il popolo dalla schiavitù a cui era sottoposto in Egitto. In questa frase relativa è contenuto un succinto *prologo storico*, nel quale Dio stesso riassume gli eventi passati, raccontati nella prima parte dell'Esodo. È questa la motivazione di tutti i comandamenti che saranno successivamente elencati: se Dio ordina qualcosa agli israeliti, lo fa solo perché lui stesso per primo ha dato loro gratuitamente ciò che vi è di più

essenziale: la libertà. D'altro canto si può supporre che egli non esigerà se non ciò che è in funzione di questa stessa libertà e contribuisce alla sua piena attuazione. In questo prologo, spesso tralasciato nei catechismi cristiani, sta dunque la chiave di volta per comprendere lo spirito dei comandamenti. Dopo questa dichiarazione di principio inizia l'elenco dei comandamenti.

I. «Non avrai altri dèi di fronte a me» (v. 3)

Il primo comandamento, che fa seguito immediatamente al prologo storico, corrisponde alla *clausola fondamentale* dell'alleanza. Questa richiesta deve essere compresa nell'ambito del culto: Israele ha accettato di legarsi al solo JHWH, di conseguenza dovrà adorare lui solo, senza porgli accanto, come *contraltare*, nessun'altra divinità. Il precetto non ha quindi lo scopo di inculcare il monoteismo: non è infatti negata l'esistenza di altre divinità ma esse sono escluse dal culto e di conseguenza sono private di qualsiasi prerogativa divina.

Pur essendo espresso in termini cultuali, il primo comandamento non richiede particolari atti di culto, ma solo una fedeltà totale ed esclusiva nei confronti di JHWH. Non si tratta però di una fedeltà cieca: siccome si è presentato come il Dio che li ha liberati dalla schiavitù dell'Egitto, gli israeliti potranno essergli fedeli solo lasciandosi coinvolgere fino in fondo nella liberazione da lui attuata. In altre parole, se finora Dio ha operato da solo, d'ora in poi conta sulla collaborazione di tutto il popolo che, in stretto rapporto con lui, deve diventare artefice della propria liberazione.

Il primo comandamento è seguito da un'altra formulazione che letteralmente suona: **«Non farti immagine scolpita»** (v. 4a). Siccome gli altri dèi, e quindi le loro immagini, sono già esclusi dal culto, il comandamento non può riguardare se non le immagini di JHWH. Nell'antico Oriente l'immagine era considerata come il luogo privilegiato in cui la divinità è presente e si manifesta: attraverso di essa si pensava quindi di poter catturare la potenza divina, utilizzandola a proprio uso e consumo. Se a Israele è proibito farsi immagini di JHWH, ciò non è dunque dovuto a una spiritualizzazione della divinità (che non cessa di essere rappresentata in modo antropomorfico), ma al fatto che il popolo, liberato e guidato da Dio, non può pensare di esercitare un potere su di lui. A ciò si aggiunge il pericolo che l'adozione di simboli religiosi mutuati dal mondo cananeo, inducesse gli israeliti ad adottare, come di fatto è avvenuto (cfr. Es 32,1-6: adorazione del vitello d'oro), un tipo di religiosità diversa da quella fondata sull'alleanza.

Il divieto delle immagini è illustrato mediante questa aggiunta: «... né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (v. 4b). Questa frase è di stampo chiaramente deuteronomico (cfr. Dt 4,15-19). In essa si specifica che sono proibite tutte le immagini ricavate da uno qualsiasi dei tre piani in cui è diviso l'universo (cielo, terra, mondo sotterraneo). Per l'ebraismo, l'unica immagine di Dio è l'uomo vivente (cfr. Gn 1,26-27; Sir 17,3; Sap 2,23). Questo comandamento, il cui significato sarà approfondito nell'episodio del vitello d'oro (Es 32,1-6), ha lo scopo di sottrarre la divinità a qualsiasi strumentalizzazione di carattere superstizioso, ad analogia di quanto accadeva nelle altre popolazioni. È implicito un forte senso della trascendenza di JHWH. In realtà l'eliminazione delle immagini di JHWH ha avuto luogo in modo pieno solo dopo l'esilio.

Segue poi una seconda aggiunta esplicativa in cui si dice di non «prostrarsi davanti a loro e di non servirli» (v. 5a): sintatticamente questi due verbi, anch'essi di origine deuteronomica (cfr. Dt 4,19; 8,19), si riferiscono non all'immagine di JHWH, bensì agli dèi il cui culto è stato proibito dal primo comandamento. Il commentatore ignora dunque la proibizione delle immagini, o meglio ritiene che la statua, anche se nell'intenzione di chi la venera rappresenta JHWH, in realtà è l'immagine di una falsa divinità. Questa idea trova conferma nell'episodio di Geroboamo, primo re di Israele: questi aveva introdotto a Betel e Dan il culto del vitello d'oro presentandolo come un'immagine di JHWH (1Re 12,28), ma in seguito è accusato di aver seguito divinità straniere (1Re 14,9).

All'origine i due primi comandamenti erano distinti ma, nella versione attuale del decalogo, sono considerati dal commentatore come diverse formulazioni dello stesso precetto (clausola fondamentale). In seguito a ciò, per raggiungere il numero dieci, l'ultimo comandamento ha dovuto essere sdoppiato. Al primo e secondo comandamento, ormai fusi in un unico precetto, è dato un ulteriore commento: «Perché io, JHWH, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli, fino alla terza e quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che conserva la fedeltà fino a mille (generazioni) per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (vv. 5b-6).

In questo brano sono anticipate le minacce e le benedizioni tipiche dei trattati di vassallaggio: JHWH è «geloso» in quanto si comporta con Israele come un marito che ama sua moglie e difende il proprio diritto esclusivo nei suoi confronti: di fatto, l'alleanza è

spesso raffigurata dai profeti come un rapporto sponsale (cfr. Os 3,1). La sua gelosia ha come effetto la punizione del suo popolo quando questi si allontana da lui. La pena colpisce quattro generazioni, cioè tutti coloro che convivono nella famiglia patriarcale (padri, figli, nipoti e pronipoti). La «fedeltà» (*ḥesed*, bontà, misericordia) divina raggiunge invece migliaia di generazioni. In altre parole, il castigo è nulla in confronto alla fedeltà che da sola rappresenta la caratteristica costante dell'agire di JHWH nel mondo. Inoltre, sia la punizione sia la fedeltà riguardano non tutti indiscriminatamente, ma solo, rispettivamente, coloro che lo «odiano» e coloro che lo «amano». Appare qui per la prima volta il concetto di «amore» che non è puro sentimento, ma frutto di una decisione che si manifesta nell'osservanza dei comandamenti: anche nei trattati la lealtà verso il sovrano è espressa in termini di amore. Questa terminologia sarà utilizzata soprattutto dal Deuteronomio (cfr. Dt 6,5; 10,12 - 11,7).

Il castigo è attribuito a Dio in senso metaforico: in realtà, chi si ribella a lui cade inevitabilmente nella trasgressione di tutti gli altri comandamenti che riguardano la giustizia sociale e priva gli altri (e di riflesso se stesso) del bene più grande, cioè della libertà che Dio ha conferito al suo popolo. Il male da lui provocato è considerato come castigo divino in quanto è Dio che lo permette: se così non facesse, Dio toglierebbe all'essere umano ogni responsabilità, diventando egli stesso connivente con il suo peccato. Il male però è permesso da Dio solo a scopo medicinale: vedendo le tragiche conseguenze del suo operare, l'uomo può rendersi conto di ciò che ha fatto e ritornare a Dio che è sempre disposto ad accoglierlo e a rinnovargli il suo favore.

II. «Non pronunciare invano il nome di JHWH» (v. 7)

Nella cultura semitica il nome ha una funzione analoga a quella della statua: esso in qualche modo definisce la persona e ne contiene le potenzialità. Perciò il nome viene spesso spiegato mediante un'etimologia popolare (cfr. ad esempio il nome di Isacco in Gn 21,6 o quello di Beniamino in 35,18), mentre l'assegnazione di un nuovo nome implica il conferimento di un compito particolare (cfr. Gn 17,5). Anche il Dio di Israele ha un nome proprio che è debitamente spiegato (cfr. Es 3,14; 34,6-7). Il nome divino era pronunziato specialmente nel culto (cfr. Gn 4,26; Sal 79,6) ma veniva utilizzato anche nei giuramenti che si facevano nel tribunale, allo scopo di attestare la propria innocenza (cfr. Es 22,7.10; Lv 5,21-26). Se a fare

ciò è il colpevole, egli pronunzia il nome di JHWH «invano» (*laššawʾ*), cioè per una menzogna.

Su questo sfondo appare che, all'origine, il secondo comandamento aveva una profonda valenza sociale in quanto proibiva di appropriarsi del nome divino per un giuramento falso. Si comprende perciò l'aggiunta esplicativa: colui che ha chiamato Dio come testimone di una cosa non vera potrà forse evitare il castigo umano, ma non quello di Dio. Con l'andare del tempo sono stati visti in questo comandamento nuovi significati, come la proibizione della bestemmia, della magia, della divinazione (cfr. Es 22,17; Dt 18,10-11); alla fine, per eliminare in radice qualsiasi possibilità di abuso, il nome divino non è stato più pronunziato e al suo posto si è introdotto l'appellativo di «Signore» (*ʾAdonaj*).

III. «Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio» (vv. 8-10a)

Questa frase, che è forse la formulazione base del terzo comandamento, è preceduta da un'esortazione: «Ricordati del giorno del sabato per santificarlo» (v. 8). Il ricordo è dunque necessario per «santificare» il sabato. L'origine del termine *šabbat*, «sabato» è oscura: esso infatti non deriva dal verbo corrispondente (*šabat*, cessare, riposare) ma, al contrario, è il verbo che deriva dal nome («fare sabato»). L'ipotesi secondo cui esso deriverebbe dall'accadico *šappattu* che indica il giorno del plenilunio, è difficile da dimostrare perché il sabato non ha a che vedere con il ciclo lunare. L'uso di astenersi dal lavoro risale, invece, probabilmente all'abitudine, quasi universalmente accettata nell'antichità, di riservare giorni particolari per il riposo, la festa o il mercato.

Nella Bibbia il sabato è interpretato in diversi modi. Secondo le *tradizioni più antiche* (cfr. Es 34,21; Es 23,12), la cessazione del lavoro in giorno di sabato è prescritta con una motivazione di carattere umanitario, in quanto dà la possibilità anche alle categorie più povere (schiavi e forestieri) e persino agli animali di tirare un respiro di sollievo, specialmente nel periodo di massimo lavoro, quali sono l'aratura e la mietitura. Nella *tradizione deuteronomica* (cfr. Dt 5,15), il sabato rappresenta il ricordo settimanale della liberazione dall'Egitto. Esso è dunque il mezzo voluto da Dio per riaffermare la dignità dell'uomo e garantire a ciascuno, almeno in una minima parte, quella libertà che Dio ha dato a tutto il popolo. Per

la *tradizione sacerdotale* (Es 31,13-17), il riposo in giorno di sabato è il segno dell'alleanza e il mezzo per eccellenza con cui gli israeliti si appropriano della santità che Dio, riposando egli stesso al termine della creazione (cfr. Gn 2,1-4), ha conferito al settimo giorno. Una catechesi sacerdotale circa questo precetto si trova anche a proposito della manna (Es 16). Questa concezione si è sviluppata specialmente durante l'esilio, quando la pratica del sabato è diventata uno dei mezzi più importanti per mantenere vivo il rapporto comunitario, preservando così l'identità di Israele come popolo eletto.

Nel commento del decalogo, lo scopo del riposo in giorno di sabato è anzitutto di carattere umanitario: «Non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te» (v. 10b). Con il capofamiglia devono riposare i figli, gli schiavi, i forestieri e persino gli animali.

A questa è stata aggiunta un'altra motivazione che riflette il pensiero della tradizione sacerdotale: «Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato» (v. 11). Riposando in giorno di sabato, Israele imita il riposo di Dio e si appropria della santità che egli ha riservato al settimo giorno. Per questo motivo subito all'inizio si prescrive non di «osservare» (come in Dt 5,12) ma di «ricordare» il sabato per santificarlo (v. 8): esso è dunque, come la Pasqua (cfr. Es 12,14), un *memoriale*, cioè un gesto con cui Israele ricorda il riposo di Dio e lo rende presente, entrando così nella sfera della santità stessa di Dio e diventando a sua volta un popolo santo.

IV. «Onora tuo padre e tua madre» (v.12a)

Questo comandamento riguarda i rapporti con i genitori: anch'esso è formulato in modo positivo, ma assume una forma negativa in Es 21,15.17. Il verbo «onorare» (dare peso, importanza, grandezza, dalla radice *kbd*, essere pesante, essere grande, da cui deriva anche il sostantivo *kabôd*, gloria) è lo stesso che indica la venerazione verso Dio (cfr. Ml 1,6). Il comandamento esige il rispetto, l'obbedienza e l'assistenza verso i propri genitori. Data la struttura patriarcale della famiglia ebraica, erano tenuti a osservarlo non solo i fanciulli ma anche i figli adulti che vivevano nella casa paterna; il comandamento riguardava altresì i rapporti con il fratello maggiore al quale era ormai passata la guida del clan.

Degno di nota è il fatto che l'onore sia richiesto non solo verso il padre ma anche verso la madre. È possibile che nell'onore verso i genitori sia compresa la lealtà verso le autorità costituite. A chi onora i genitori è fatta una promessa: «… perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà» (v. 12b): la fedeltà alla propria famiglia e alle tradizioni di cui è portatrice (cfr. Dt 6,20-25) è condizione perché si realizzino le benedizioni connesse con l'alleanza, fra le quali la prima è proprio quella riguardante il possesso della terra promessa.

V. «Non uccidere» (v. 13)

Questo comandamento, come i successivi, non è accompagnato da spiegazioni. Il verbo «uccidere» traduce l'ebraico *raṣaḥ* che indica l'uccisione sia volontaria sia involontaria di una persona innocente (cfr. Dt 27,24; Ger 7,9). Il verbo non è usato per l'uccisione in guerra, la vendetta del sangue (la legge del taglione), la sentenza capitale e il suicidio: queste azioni non rientrano dunque direttamente sotto questo precetto. L'omicida involontario, invece, va contro questo comandamento, ma è protetto dalla legge mediante l'istituzione di particolari città, rifugiandosi nelle quali non può essere perseguito (cfr. Es 21,12-14; Dt 19,3; Nm 35,9-34). Il rispetto della vita rappresenta il fondamento della convivenza umana, e come tale era già stato inculcato nel contesto dell'alleanza con Noè (cfr. Gn 9,5-7).

VI. «Non commettere adulterio» (v. 14)

Per indicare l'adulterio si usa qui il verbo *naʾaf* che indica il rapporto che un uomo ha con una donna sposata o fidanzata, e non quello che ha con una donna ancora libera, indipendentemente dal fatto che egli sia sposato o no. L'adulterio, di cui solitamente era l'uomo ad avere l'iniziativa, è visto quindi soprattutto come un attentato alla famiglia del proprio prossimo: questo crimine è punito con la morte del colpevole e della donna consenziente (cfr. Dt 22,22). Il caso di un uomo che ha rapporti con una donna non sposata non rientra in questa norma, sebbene il colpevole sia ugualmente sottoposto ai rigori della legge (cfr. Dt 22,28-29). La legislazione mosaica consente il ripudio della donna da parte del marito, il quale però è tenuto a darle un documento che attesti la separazione avvenuta, affinché la donna possa risposarsi senza essere considerata adultera (cfr. Dt 24,1-4).

VII. «Non rubare» (v. 15)

Il furto viene indicato con il verbo *ganab*. Questo comandamento aveva forse originariamente come oggetto il sequestro di persona (cfr. Es 21,16; Dt 24,7), mentre il furto delle cose d'altri era regolato da quello che proibisce il desiderio dei beni del prossimo (cfr. v. 17). Solo in un secondo tempo, quando cioè il desiderio è stato considerato come un atto semplicemente interno, la proibizione del settimo precetto è stata estesa anche ai beni materiali.

VIII. «Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo» (v. 16)

Questo comandamento proibisce di attestare «il falso» (*šeker*), cioè di portare una falsa testimonianza nell'ambito specifico del tribunale. Esso è quindi analogo al terzo comandamento, con la differenza che, mentre quello colpisce direttamente l'uso indebito del nome di JHWH in proprio favore (giuramento falso), qui si prende di mira la falsa testimonianza usata per incolpare un innocente. Le esigenze proprie della giustizia in tribunale sono descritte in Es 23,1-3.6-9. Secondo Dt 17,6-7, due o tre testimoni sono sufficienti per mandare a morte un imputato: in questo caso però i testimoni sono tenuti ad assumersene la responsabilità, scagliando contro di lui la prima pietra al momento dell'esecuzione della pena.

IX. «Non desiderare la casa del tuo prossimo» (v. 17a)

L'oggetto di questo comandamento era originariamente il furto vero e proprio: è accertato, infatti, che in ebraico il verbo «desiderare» (*ḥamad*) indica non solo l'atto interno ma tutto il processo che va dalla decisione fino all'appropriazione indebita. Ciò risulta, ad esempio, da Es 34,24, dove si dice che, quando vanno in pellegrinaggio, gli israeliti non devono temere che qualcuno «desideri», ossia occupi la loro terra. Solo in secondo tempo il comandamento è stato limitato al puro atto interiore.

X. «Non desiderare la moglie del prossimo» (v. 17b)

Al desiderio della moglie si aggiunge quello di un'altra serie di cose: «... né il suo schiavo né la sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (v. 17b). In un primo momento il comandamento formava un tutt'uno con il

precedente, in quanto la casa del prossimo, di cui si proibisce il desiderio, abbracciava tutti i beni in essa contenuti, compresa la moglie, gli schiavi e gli animali. In seguito, quando la proibizione di farsi immagini di JHWH è stata inclusa nel primo comandamento e il settimo è passato a significare il furto in generale, il desiderio della moglie del prossimo è stato separato dal desiderio delle sue cose e il verbo *ḥamad* è venuto a designare non più tutto il processo si appropriazione, ma il semplice atto interno, considerato sempre però come decisione vera e propria che porta inevitabilmente all'azione. Di conseguenza anche il desiderio della donna è stato considerato come un atto interno, corrispondente a quello esterno dell'adulterio. Si riportava così nuovamente a dieci il numero dei comandamenti.

Nel Deuteronomio la proibizione del desiderio della donna è stato anticipato rispetto a quello dei beni appartenenti al prossimo, e i due desideri sono stati designati con due verbi diversi: mentre per quello che riguarda la donna resta il verbo *ḥamad*, il desiderio dei beni è designato con *ʾawah* (Dt 5,21). In tal modo si è inteso forse distinguere meglio i due tipi di desiderio, quello della donna e quello delle cose, e sottolineare il parallelismo dei due ultimi comandamenti con quelli riguardanti l'azione corrispondente (adulterio e furto). Come si vedrà, gli stessi due verbi si ritrovano anche nel racconto del primo peccato (cfr. Gn 3,6).

Al termine del decalogo riprende il *racconto della teofania*: gli israeliti, atterriti per i tuoni e i lampi, chiedono a Mosè che sia lui a parlare e non Dio, affinché non abbiano a morire. Mosè allora li rassicura e sale verso la nube in cui si trova JHWH (Es 20,18-21). La teofania ha dunque raggiunto il suo scopo: provocare la fede del popolo nel suo condottiero e legislatore (cfr. 19,9).

La proclamazione del decalogo da parte di Dio è frutto di un semplice procedimento letterario. In realtà, il decalogo è una lista di comandamenti analoga ad altre che si trovano sia nella Bibbia (cfr. Es 21,12-17; Os 4,1-3; Ger 7,5-9; Ez 18,5-9) sia nella letteratura extrabiblica (cfr. *Il libro egiziano dei morti*) e nelle culture di tutti i popoli. Il modo in cui si è formato il decalogo non è chiaro. Si è pensato che derivi da un'antica lista di precetti, elaborata forse nell'ambito della riflessione sapienziale, in cui era contenuta l'etica dei clan. Oggi si ipotizza piuttosto un'aggregazione tardiva (nel contesto deuteronomico o addirittura sacerdotale) di piccole raccolte anteriori, ancora visibili nel decalogo attuale, quali il gruppo di due precetti riguardanti il rapporto con JHWH (esclusione degli altri

dèi e delle immagini), quello dei due in forma positiva, e quello dei tre successivi (già attestati in Os 4,2 e Ger 7,9).

La lettura del decalogo alla luce del formulario dell'alleanza mostra che Dio esige per sé il dono totale del suo popolo, perché solo rapportandosi a lui gli israeliti entrano nella dinamica della liberazione da lui gratuitamente offerta e, di conseguenza, garantiscono ciascuno la libertà dell'altro. Di riflesso appare che la liberazione conferita da JHWH, pur attuandosi sul piano sociale e politico, consiste in radice nella vittoria sul proprio egoismo e, in ultima analisi, sul peccato. È tipico del decalogo, e più in generale della religione ebraica, l'aver collegato strettamente l'ossequio dovuto a Dio con le norme fondamentali della giustizia sociale, le quali riguardano ogni essere umano che a esse può accedere mediante la propria coscienza (legge naturale).

I comandamenti non pretendono di fissare una volta per tutte, in modo esauriente e definitivo, ciò che bisogna fare o evitare per far piacere a JHWH, ma piuttosto intendono delimitare un campo di azione nel quale ciascuno deve operare per il bene di tutti in modo responsabile, ma con la massima libertà e creatività. Il decalogo occupa quindi per Israele il posto che nella legislazione moderna è assegnato alla *costituzione*. Il codice successivo non restringe questa libertà, ma ne descrive l'esercizio nella vita sociale.

C. Il codice dell'alleanza (Es 20,22 - 23,33)

Al termine della teofania, Mosè avanza verso la nube oscura dove risiede Dio per ricevere le istruzioni divine (Es 20,21). Il redattore prende spunto da questa notizia per introdurre un lungo codice legislativo (20,22 - 23,19), presentandolo appunto come l'insieme delle istruzioni che Mosè ha ricevuto da Dio e ha trasmesso al popolo. Esso deriva dunque da Dio, ma solo indirettamente, tramite Mosè, mentre il decalogo era stato pronunziato direttamente da JHWH. Per il suo stretto collegamento con gli eventi sinaitici, questo corpo di leggi viene solitamente chiamato «Codice dell'alleanza»: ma è chiaro che la sua importanza è secondaria rispetto al decalogo, il quale è la vera Carta dell'alleanza. Questa raccolta, che ha molte analogie con i codici legislativi dell'antico Oriente, consiste soprattutto in *leggi casistiche*, così chiamate perché, diversamente dai comandamenti del decalogo (leggi apodittiche), descrivono un caso particolare («se...»), a cui viene applicata una certa soluzione. Esse

riguardano quella sfera che oggi viene chiamata *diritto privato* e fanno parte del diritto consuetudinario: si tratta cioè di «sentenze» (*mišpaṭîm*, giudizi: cfr. 21,1) che, una volta pronunziate dai giudici nel tribunale alla porta del villaggio o della città, diventavano precedenti ai quali ci si riferiva tutte le volte che capitavano gli stessi casi. Nel codice si ritrovano anche, curiosamente mescolati con le leggi casistiche, precetti apodittici, norme generali di giustizia commutativa, misure umanitarie e decreti rituali.

Il codice dà anzitutto una direttiva riguardante la costruzione dell'altare (20,22-26); sono poi descritti i diritti e i doveri degli schiavi ebrei, i quali dovranno essere lasciati liberi allo scadere del sesto anno (21,1-11). Dopo di ciò sono riportati due elenchi di norme che riguardano rispettivamente la persona umana (21,12-36) e il patrimonio (21,37 - 22,14). Seguono altri doveri di carattere prevalentemente sociale (22,15 - 23,9). Un'ultima raccolta riguarda il sabato e l'anno sabbatico (23,10-13) e le altre feste religiose (23,14-19).

Su questo codice hanno esercitato un forte influsso il decalogo e le analoghe liste di precetti apodittici, una delle quali, in forma participiale («colui che...») è riportata proprio all'inizio (cfr. 21,12-17). Le sue leggi, infatti, sono ispirate a una profonda giustizia sociale, attenta ai diritti delle categorie più povere e sfruttate. L'individuo non è sacrificato alla società, né questa all'egoismo individuale. L'importanza della sfera cultuale appare dal fatto che la raccolta inizia con la norma riguardante la costruzione dell'altare e termina con le leggi rituali (feste e pratiche religiose). Il tempo è scandito da un antico «calendario liturgico» (23,14-19) che ha un parallelo in 34,18-23. È questo un segno dell'atmosfera sacrale in cui è immersa l'esistenza di tutto il popolo.

Il codice dell'alleanza è certamente antico, ma non può essere stato composto prima dell'ingresso nella terra promessa: le leggi in esso contenute rispecchiano infatti usi e costumi propri di una società agricola; il fatto che in esso non sia ancora affermata espressamente la norma, tipica del Deuteronomio, riguardante l'unico luogo di culto fa pensare che abbia avuto origine prima del secolo VII a.C. L'importanza riconosciuta a questo codice non ha impedito che si formassero altri codici analoghi, fra i quali quelli deuteronomico e sacerdotale, che sono stati poi accolti nella Bibbia, senza però che esso venisse eliminato. Anche nel mondo ebraico, come in tutto l'antico Oriente, la legislazione si è sviluppata progressivamente, adattandosi ai tempi e ai luoghi. Solo dopo l'esilio questa legislazione

ha assunto un carattere rigido e immutabile: allora è diventata necessaria l'opera dei dottori, i quali, con le loro interpretazioni, applicavano alla vita un dettato spesso ormai antiquato.

Al termine del codice è riportato un *brano conclusivo* (Es 23,20-33), opera della tradizione deuteronomica, la quale dà così il suo apporto al grande affresco sinaitico. Il brano si articola in due promesse, seguite ciascuna da un'ammonizione che richiama la clausola fondamentale. Anzitutto JHWH manderà il suo «angelo» (*maPak*, messaggero) perché guidi il popolo e lo faccia entrare nella terra promessa: in lui egli stesso si renderà presente e guiderà Israele, distruggendo i suoi nemici, cioè le popolazioni cananee (vv. 20-23). L'angelo di JHWH non è qui una creatura angelica, come nel libro giudaico di Tobia, ma una rappresentazione di Dio: per indicare la presenza attiva in questo mondo del Dio santo, che per sua natura è totalmente al di là di ogni realtà terrena, lo si immagina come un imperatore che, senza lasciare la sua reggia, interviene in paesi lontani tramite il suo messaggero. In secondo luogo Dio terrà lontana ogni malattia, spargerà sui nemici di Israele il suo terrore, si servirà persino dei calabroni per scacciare le popolazioni cananee, anche se ciò avverrà progressivamente, e stabilirà il confine di Israele dal mar Rosso al mare dei filistei (Mediterraneo), dal deserto del Sinai fino all'Eufrate (cfr. 1Re 5,1) (vv. 25b-31). Israele, dal canto suo, non dovrà prostrarsi ai loro dèi ma dovrà servire solo JHWH (vv. 24-25a) e non dovrà fare alleanza con loro (vv. 32-33).

Questo brano, inserito dal redattore in questo contesto, si ispira al formulario dell'alleanza, in base al quale questa non poteva non concludersi senza una serie di benedizioni e minacce. In questo testo appare per la prima volta il tema della terra promessa, che rappresenta la benedizione per eccellenza, nella quale sono comprese tutte le altre. Il dono della terra è però condizionato alla fedeltà nei confronti di Dio.

D. RITI DI CONCLUSIONE (ES 24,1-11)

Al termine del brano deuteronomico riguardante il dono della terra il redattore finale ha inserito un testo in cui è descritto il rito con il quale l'alleanza pattuita al Sinai ha ricevuto la sua ratifica formale. In esso si intrecciano due tradizioni diverse, delle quali la prima (vv. 1-2.9-11) è stata spezzata in due parti per lasciare posto alla seconda (vv. 3-8).

Mosè riceve questo ordine: «Sali verso il Signore tu e Aronne, Nadab e Abiu e settanta anziani d'Israele; voi vi prostrerete da lontano, solo Mosè si avvicinerà al Signore: gli altri non si avvicinino e il popolo non salga con lui» (vv. 1-2). Mosè deve dunque salire «verso JHWH», cioè sulla montagna dove JHWH abita. Con lui devono salire Aronne e i suoi due figli Nadab e Abiu, che rappresentano la casta sacerdotale. Ad essi devono unirsi i settanta anziani di Israele, i quali appartengono a un'istituzione postesilica la cui origine è stata fatta risalire al tempo del deserto ed è stata attribuita a un consiglio dato a Mosè da Ietro, suo suocero (cfr. Es 18,13-27). Alla conclusione dell'alleanza avrebbero dunque partecipato i rappresentanti delle due categorie di persone che nel giudaismo detenevano il potere politico e religioso. Solo Mosè, però, potrà avvicinarsi a JHWH. Il popolo invece dovrà rimanere ai piedi del monte: il ruolo a esso assegnato è dunque solo passivo.

Dopo l'introduzione, il racconto procede in un'altra direzione: «Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme. Tutto il popolo rispose a una sola voce dicendo: Tutte le parole che il Signore ha pronunziato, noi le eseguiremo!» (v. 3). Mosè si trova non più in cammino verso il monte, ma con il popolo al quale riferisce le «parole» (*debarîm*), cioè il decalogo, e le «norme» (*mišpaṭîm*), ossia il codice dell'alleanza. Questa tradizione ignora che il decalogo e il successivo codice sono già stati comunicati al popolo. Il redattore finale ha voluto sottolineare che, come fondamento dell'alleanza, vi è non solo il decalogo ma anche il successivo codice dell'alleanza. Ma subito dopo appare che il popolo si dice disposto a eseguire le «parole» che JHWH ha pronunziato e, dal canto suo, Mosè mette per iscritto solo le parole, cioè il decalogo (v. 4a): è questo che rappresenta, in senso proprio, la «carta dell'alleanza». Originariamente dunque in questa tradizione si parlava unicamente del decalogo e solo in un secondo tempo, al momento cioè della redazione finale, è stato inserito un cenno anche al codice successivo.

Sono poi descritti i preparativi del rituale: «(Mosè) si alzò di buon mattino ed eresse un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d'Israele» (v. 4b). L'altare era necessario perché su di esso si bruciavano le vittime in onore della divinità (cfr. Es 20,22-26). Esso rappresentava simbolicamente la divinità stessa alla quale viene rivolto il culto. Le stele sono simboli fallici che, nell'antico Medio Oriente, rappresentavano anch'esse la divinità e come tali erano proibite a Israele. Questo dettaglio dimostra l'antichità di questa tradizione. Ma il significato di questi oggetti è

stato modificato, in quanto ora non sono più simboli divini ma rappresentano le tribù di Israele. In forza di questo cambiamento, esse assumono il significato di testimoni di quanto sta per accadere.

I preparativi proseguono poi con l'immolazione delle vittime: «Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione, per il Signore» (v. 5). Non essendo ancora stato istituito il sacerdozio, sono incaricati delle mansioni cultuali alcuni giovani che potevano essere i primogeniti delle principali famiglie. Essi devono offrire olocausti e sacrifici di comunione. Sono questi i due tipi più importanti di sacrificio, i quali si distinguono l'uno dall'altro perché nel primo la carne della vittima era totalmente bruciata mentre, nel secondo, parte di essa era consumata da chi aveva offerto il sacrificio (cfr. Lv 1; 3). Mosè però è interessato non ai sacrifici in quanto tali, ma al sangue che se ne ricava: «Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare» (v. 6). Nelle religioni dell'antico Medio Oriente, il rito più importante dei sacrifici era quello di versare il sangue delle vittime sull'altare o ai suoi piedi, oppure di metterlo a contatto con quegli oggetti del culto che erano simboli della divinità: era questo il modo più semplice per far entrare in possesso della divinità la parte più nobile della vittima, quella che si pensava contenesse la vita (cfr. Lv 17,11). Mosè avoca a sé questo rito, ma lo trasforma in quanto conserva una metà del sangue in alcuni catini per aspergerlo poi sul popolo.

Il passo successivo compiuto da Mosè è così descritto: «Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto» (v. 7). Prima di compiere la seconda parte del rito, Mosè vuole essere certo che il popolo sia disposto a compiere la volontà di Dio. Nella risposta del popolo l'eseguire precede l'ascoltare: ciò viene visto spesso come un'affermazione del primato del fare, ma in realtà in ebraico i due verbi sono sinonimi (ascoltare = obbedire). Poi Mosè prende il sangue dai catini e ne asperge il popolo dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che JHWH ha concluso (*karat*, tagliare) con voi...» (v. 8). Nell'antichità il sangue veniva spesso utilizzato per ratificare trattati e alleanze in quanto simboleggia il rapporto primordiale, quello della parentela, nella quale si condivide lo stesso sangue. Il gesto di Mosè significa dunque che la stessa vita unisce ormai Dio e Israele: in altre parole, si stabilisce tra i due contraenti una specie di *con-sanguineità* che crea fra loro una profonda solidarietà, analoga a quella esistente fra i parenti più stretti.

L'unione tra JHWH e il popolo non avviene però automaticamente, in quanto il gesto di Mosè è stato preceduto dalla lettura del libro dell'alleanza e dalla dichiarazione del popolo che si impegna a osservarne le prescrizioni. Infine, al momento di aspergere i presenti, Mosè sottolinea che quel sangue è il sangue dell'alleanza che JHWH ha concluso con essi «sulla base di tutte queste parole». È chiaro dunque che l'alleanza, pur essendo un dono gratuito di Dio, si attua solo nella misura in cui il popolo è fedele ai suoi impegni. Si noti però che, anche qui, si tratta solo delle «parole», cioè del decalogo. L'espressione «tagliare l'alleanza» rimanda invece a un'altra modalità di ratifica dell'alleanza che consisteva nel dividere le vittime in due parti, in mezzo alle quali i contraenti passavano dichiarando che avrebbero fatto la stessa fine se non fossero stati fedeli (cfr. Gn 15,9-18).

Nel finale del racconto viene ripresa la tradizione menzionata nei due versi iniziali: «Mosè salì con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani d'Israele. Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffìro, limpido come il cielo. Contro i privilegiati degli Israeliti non stese la mano: essi videro Dio e poi mangiarono e bevvero» (vv. 9-11). Diversamente da quanto era stato comandato all'inizio, si narra che Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele salgono con Mosè sulla montagna: è questo un segno di disomogeneità all'interno della stessa tradizione. Sulla montagna essi vedono Dio, ma in realtà vedono solo quello che poteva essere lo sgabello dei suoi piedi: è questo un modo figurato per dire che hanno avuto una profonda esperienza di Dio. Il narratore si dà pensiero di spiegare che, diversamente da quanto si pensava che sarebbe capitato a chi per assurdo avesse visto Dio, i rappresentanti di Israele non sono morti. È questo un segno della loro particolare autorevolezza. Essi mangiano e bevono, cioè consumano un banchetto alla presenza di JHWH. Il banchetto era uno dei modi più comuni con cui veniva ratificata un'alleanza (cfr. Gn 31,46); inoltre nel culto israelitico i sacrifici pacifici includevano un banchetto alla presenza di JHWH. Il pasto consumato sulla montagna significa dunque che Dio conclude un'alleanza con Israele. In questa tradizione manca qualsiasi riferimento all'accettazione da parte del popolo e all'osservanza della legge.

Le due tradizioni sono state conservate simultaneamente perché sottolineano rispettivamente due aspetti essenziali e complementari dell'alleanza, cioè l'iniziativa divina e l'impegno da parte del popolo. Esse precisano anche il significato che i sacrifici assumono nella

religione israelitica. Esternamente questi erano simili a quelli delle popolazioni circonvicine, le quali praticavano l'aspersione del sangue sugli oggetti del culto e il banchetto sacro. Ma il significato era diverso: secondo la religiosità cananea (e anche quella popolare degli israeliti) con questi riti si intendeva fare un dono alla divinità allo scopo di «propiziarla»; nella Bibbia, invece, essi servono a ricordare l'alleanza, che proprio in tal modo era stata ratificata, e a rinnovare l'impegno di obbedire alla volontà di Dio contenuta nella legge. Non importa se, in realtà, nei sacrifici israelitici il sangue era sparso solo sugli oggetti del culto e non sul popolo.

Al termine del rituale dell'alleanza è riportato un brano redazionale (Es 24,12-18) nel quale si dice che Mosè sale sul monte, in compagnia di Giosuè, per ricevere da Dio le tavole in cui egli ha inciso le leggi e i precetti, lasciando alla guida del popolo Aronne e Cur. A questo punto è stata introdotta la prima sezione cultuale (Es 25-31) in cui non si parla più delle tavole dell'alleanza, ma delle prescrizioni riguardanti l'organizzazione del culto che proprio in questa occasione Dio avrebbe comunicato a Mosè. Alla fine di questa raccolta viene riportato un brano in cui appare la concezione del sabato tipica della tradizione sacerdotale (31,12,17; cfr. il commento a Es 20,8-11).

Come conclusione della sezione, il redattore finale ha inserito questo testo: «Quando il Signore ebbe finito di parlare con Mosè sul monte Sinai, gli diede le due tavole della Testimonianza, tavole di pietra, scritte dal dito di Dio» (31,18). Questa notizia, con cui si indica l'attuazione dello scopo per cui Mosè era salito sul monte, si collega direttamente con Es 24,12-18 e fa da ponte con la sezione seguente. In conformità con gli usi dell'antichità, le leggi sono incise su tavole di pietra. Le tavole sono scritte dal «dito di Dio»: con questa notizia, fortemente antropomorfica, si mette in luce l'importanza di queste tavole che rappresentano il documento dell'alleanza (cfr. 34,1, in contrasto con 34,27-28, dove si dice che è Mosè a scrivere le nuove tavole). Non si dice che cosa sia scritto su di esse, ma si può immaginare che si tratti del decalogo (cfr. 34,28 a proposito delle seconde tavole) che era stato pronunziato direttamente da Dio (20,1) e che era già stato scritto da Mosè su un libro (24,4): questa diversità di concezioni rivela chiaramente il carattere compilatorio della tradizione sinaitica. In questo contesto si dice espressamente che le tavole erano due (cfr. Es 32,15; Dt 4,22). Questo dato, che corrisponde agli usi dell'antichità, non implica che i comandamenti si dividano in due categorie a motivo del loro

contenuto. Tuttavia da questa raffigurazione è derivata la consuetudine di dividere i comandamenti in due gruppi, l'uno riguardante i doveri verso Dio (i primi tre comandamenti) e l'altro quelli verso il prossimo (tutti gli altri). Come si è notato precedentemente, questa divisione dei comandamenti, nota già a Filone (*Decalogo* 168-169), non risponde all'intenzione originaria dei redattori.

E. ROTTURA DELL'ALLEANZA (ES 32-33)

Al termine del primo complesso narrativo, prendendo lo spunto dal fatto che Mosè si trova sulla montagna, il redattore finale ha inserito un blocco di prescrizioni riguardanti la costruzione del santuario (Es 25-31). Questa sezione rappresenta una specie di battuta d'arresto, in preparazione del secondo complesso narrativo, nel quale si raccontano gli eventi successivi alla conclusione dell'alleanza (Es 32-34). Nella prima parte di questa nuova sezione si racconta il primo peccato di Israele e le sue conseguenze. In essa sono contenuti i seguenti brani:

1. Adorazione del vitello d'oro (Es 32,1-6),
2. Intercessione di Mosè (Es 32,7-14)
3. Il castigo divino (Es 32,15-35)
4. La presenza di Dio in mezzo al popolo (Es 33,1-23)

1. Adorazione del vitello d'oro (Es 32,1-6)

Il popolo, lasciato a se stesso, si disorienta. Vedendo che l'assenza di Mosè si protrae in modo inatteso, gli israeliti si rivolgono ad Aronne e gli chiedono: ««Fa' per noi un dio che cammini alla nostra testa, perché a Mosè, quell'uomo che ci ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto» (v. 1). L'assenza di Mosè implica per gli israeliti la mancanza di contatti con quel Dio che li aveva fatti uscire dall'Egitto. Essi perciò chiedono ad Aronne di ripristinare il rapporto interrotto. Aronne allora si fa dare i pendenti d'oro che avevano agli orecchi le loro mogli, i loro figli e le loro figlie, li fa fondere e ne ottiene un vitello di metallo fuso (vv. 2-4a). Poi dicono: «Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto!». Secondo alcuni manoscritti, la frase è pronunziata dal solo Aronne, il quale costruisce poi davanti al vitello un altare e proclama: «Domani sarà festa in onore di JHWH» (v. 5). Il giorno dopo, tutti offrono olocausti e sacrifici di comunione, mangiano e

bevono e infine si danno al divertimento (dal verbo *ṣaḥak*), termine eufemistico per indicare le orge sacre (v. 6). Le espressioni usate per descrivere la costruzione del vitello d'oro e il suo culto mostrano che Aronne e degli israeliti non intendevano farsi un'altra divinità ma semplicemente rappresentare JHWH sotto forma di toro.

Nella religione cananea, il toro simboleggiava la fecondità, dono supremo di Baal Hadad, il dio della tempesta, ucciso dal suo nemico Môt (la morte) (inverno) e risuscitato dal dio El (primavera). Baal era rappresentato come un giovane che sta ritto su un toro, tenendo in mano un fulmine. La statua del vitello non era dunque propriamente una rappresentazione della divinità, ma il luogo in cui essa risiede invisibile, così come l'arca dell'alleanza era il trono su cui siede JHWH. È probabile però che la gente identificasse senza mezzi termini la statua con la divinità (cfr. Is 44,9-20).

Nel culto di Baal, il rapporto tra questa divinità e la consorte Astarte era rappresentato mediante l'unione sessuale tra un sacerdote e una sacerdotessa, a cui facevano seguito analoghi rapporti tra le sacerdotesse e i pellegrini (*prostituzione sacra*). In tal modo si pensava di propiziarsi la divinità costringendola a concedere i suoi doni, in modo speciale la pioggia, da cui derivava la fecondità della terra.

Secondo i libri storici, il popolo di Israele ha introdotto a volte il culto di Baal (cfr. 1Re 16,21), ma più spesso si è limitato ad adottare il vitello come immagine dello stesso JHWH. La confusione tra Baal e JHWH era facilitata, fra l'altro, dal fatto che il termine *baᶜal* vuol dire Signore. In 1Re si racconta che, dopo la divisione dei due regni israelitici (Giuda e Israele), Geroboamo, primo re di Israele, per impedire che i suoi sudditi partecipassero al culto di Gerusalemme e così si allontanassero da lui, aveva collocato nei santuari di Betel e di Dan due vitelli d'oro (1Re 12,26-30), presentandoli con la stessa frase usata da Aronne: «Ecco, Israele, il tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (v. 28).

Ma, di fatto, in questi santuari il culto del vitello d'oro doveva essere già in voga da gran tempo, altrimenti l'iniziativa di Geroboamo non avrebbe avuto l'effetto desiderato. Anzi, si può supporre che il racconto riguardante l'adorazione del vitello d'oro nel deserto fosse originariamente la leggenda eziologica con la quale era legittimato questo culto, con tutto il suo corredo di pratiche sessuali, a cui si riferisce forse il termine «divertimento» (cfr. v. 6): in essa il vitello d'oro era presentato positivamente in quanto opera di Aronne, esattamente come la costruzione dell'arca, conservata a Gerusalem-

me, era attribuita a suo fratello Mosè. Si spiegherebbe così il ruolo svolto da Aronne in questo episodio.

Dopo la caduta di Samaria, le correnti profetiche di Giuda si sarebbero impossessate di questa leggenda, facendone addirittura il racconto del *peccato originale* di Israele, quello cioè a cui si deve il suo distacco da Dio e la sua rovina (cfr. 2Re 17,16). Esso consiste in una trasgressione del primo comandamento dell'alleanza, che proibisce non solo di adorare altre divinità ma anche di farsi un'immagine di JHWH.

L'episodio del vitello d'oro mostra dunque come il peccato consista sì nell'adorazione di altri dèi, ma più a monte in un errore colpevole circa la natura di Dio: il Dio alleato, che libera il popolo e gli dà le direttive essenziali per un cammino nella libertà e nella giustizia, lascia il posto al dio della fertilità, facilmente utilizzabile per scopi personali ed egoistici. Adottando questa concezione di Dio il popolo pone fine al cammino di liberazione iniziato nell'esodo e perde la sua stessa ragion d'essere.

2. Intercessione di Mosè (Es 32,7-14)

Dopo il brano riguardante l'adorazione del vitello d'oro, il redattore riferisce l'intercessione di Mosè. Dio stesso lo mette al corrente di ciò che è accaduto, dicendo che il suo popolo, che Mosè ha fatto uscire dall'Egitto, è andato fuori strada e gli confida il suo progetto di sterminare il popolo e di fare di lui una grande nazione (vv. 7-10). Mosè allora intercede per Israele e porta tre motivi in forza dei quali Dio è tenuto a desistere da tale proposito: anzitutto è stato JHWH, non Mosè, a fare uscire il popolo dall'Egitto; annientarlo ora nel deserto significherebbe per lui ammettere il proprio scacco di fronte agli egiziani; infine, così facendo, Dio verrebbe meno alla promessa fatta ai patriarchi (vv. 11-13). Il racconto termina con un forte antropomorfismo: «Dio allora si pentì del male che aveva detto di voler fare al popolo» (v. 14).

Da questo racconto si potrebbe ricavare l'impressione che Dio fosse intenzionato veramente a distruggere tutto il popolo e che cambi idea in forza della preghiera di Mosè, il quale si dimostrerebbe così più consapevole dei doveri di Dio di quanto non fosse Dio stesso. Ma si tratta di un'immagine con cui si proietta su Dio quello che è stato un processo interiore di Mosè, in quanto figura di quanti dopo di lui assumeranno la *leadership* del popolo. Di fronte all'infedeltà degli israeliti, egli poteva essere indotto a pensare che JHWH l'avrebbe fatta finita con loro e avrebbe dato origine per mezzo suo a

un nuovo popolo. Riflettendo però sugli eventi di cui era stato testimone e strumento, egli giunge alla conclusione che Dio non può abbandonare questo popolo e quindi sarà sempre disposto a perdonarlo. Più che un cambiamento in Dio, la preghiera di Mosè esprime dunque la conversione di Mosè: di fronte all'infedeltà di un popolo dalla «dura cervice», egli ha dovuto superare una terribile tentazione, quella di abbandonarlo a se stesso e di ricominciare da capo, magari con un piccolo manipolo di fedelissimi.

In questo contesto, la preghiera di Mosè è un'aggiunta secondaria, di origine incerta: dal seguito del racconto risulta infatti che Mosè, prima di raggiungere l'accampamento, non era ancora al corrente di quanto il popolo aveva fatto (cfr. vv. 17-18); inoltre, nel testo parallelo di Deuteronomio, la preghiera di Mosè è situata in seguito alla punizione del popolo e ad altre ribellioni di cui questo si era reso colpevole (Dt 9,26-29), mentre in Numeri una preghiera analoga è pronunziata da Mosè in occasione della sommossa provocata dal resoconto degli esploratori (Nm 14,13-19). Il fatto che la preghiera di Mosè e il perdono di Dio siano qui riportati prima del racconto del castigo intende far capire che la misericordia divina è totalmente gratuita e precede la punizione e la conversione stessa del popolo. È solo in forza della fede in questa misericordia incondizionata di Dio che il popolo è risorto dopo l'esilio babilonese.

3. Il castigo divino (Es 32,15-35)

Il racconto successivo è molto disorganico: probabilmente il redattore ha raccolto qui, dopo il racconto del peccato originale di Israele, un materiale eterogeneo riguardante i vari tipi di punizione che Dio riserva al popolo peccatore.

Quando scende dal monte e vede di persona quanto è accaduto, Mosè spezza le tavole dell'alleanza, poi riduce in polvere il vitello d'oro, sparge la polvere nell'acqua e la fa trangugiare agli israeliti (vv. 15-20): la frantumazione delle tavole, che significa la rottura dell'alleanza, è il vero castigo per il peccato commesso; il gesto successivo è forse una specie di giudizio di Dio (cfr. Nm 5,11-28) che dovrebbe smascherare i colpevoli. Segue l'interrogatorio di Aronne, il quale, diversamente da Mosè che aveva a cuore la salvezza del popolo, scarica su di esso tutta la responsabilità dell'accaduto (vv. 21-24). Forse per rispetto al ruolo che i sacerdoti, di cui Aronne è il capostipite, avrebbero svolto nella vita del popolo, a lui non viene inflitto un castigo proporzionato alla colpa commessa.

Nel brano successivo (vv. 25-29), si dice che Mosè chiama a raccolta i leviti e dà loro l'ordine di sterminare coloro che si erano resi colpevoli. Quelli che cadono sotto la loro spada sono tremila uomini. Allora Mosè dice ai leviti: «Ricevete oggi l'investitura dal Signore; ciascuno di voi è stato contro suo figlio e contro suo fratello, perché oggi egli vi accordasse benedizione» (v. 29). Queste parole rivelano che tutto il racconto è una eziologia, cioè una leggenda con la quale si spiega il motivo per cui i compiti sacerdotali (l'investitura, lett.: «riempire la mano», simbolo del servizio sacerdotale) sono assegnati a questa tribù.

È riportata poi un'ulteriore preghiera di Mosè, il quale supplica Dio di perdonare il peccato degli israeliti; in caso contrario, chiede di essere cancellato dal libro (della vita), cioè di essere accomunato anche lui alla loro sorte. Ma Dio gli risponde che cancellerà dal suo libro solo chi ha peccato contro di lui. È questa una forte affermazione della responsabilità personale (vv. 30-33).

Infine, Dio ordina a Mosè di condurre il popolo dove gli ha detto; un angelo lo precederà, ma «nel giorno della sua visita», cioè quando lui vorrà, punirà gli israeliti per il loro peccato (vv. 34-35). Qui non si tratta più dell'«angelo di JHWH», figura della presenza di Dio in mezzo al suo popolo (cfr. Es 23,20), ma di un intermediario che, pur essendo inviato da lui, lo sostituisce. Dio resta dunque lontano dal suo popolo peccatore.

Israele è dunque perdonato in forza dell'intercessione fatta da Mosè sul monte. Resta però sotto il segno del castigo e il suo ingresso nella terra perde il carattere di benedizione divina. Questa situazione confusa e incerta offre al redattore l'occasione di inserire una serie di brani che affrontano, ciascuno a modo suo, il problema della presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

4. La presenza di Dio in mezzo al popolo (Es 33,1-23)

Dio dà l'ordine di partenza, annunziando che, come era stato preannunziato alla fine del capitolo precedente (cfr. Es 32,34-35), non sarà lui a guidarlo ma un suo angelo (vv. 1-6). Questa presenza/assenza di JHWH suscita un problema che il redattore finale risolve riportando alcuni brani dai quali appare che Dio non ha abbandonato il suo popolo.

Il primo di questi brani, di origine incerta, riguarda la *tenda del convegno* (Es 33,7-11). In esso si dice che Mosè erigeva abitualmente fuori dall'accampamento una tenda nella quale si recava quando voleva consultare JHWH a nome proprio o degli altri israeliti.

Quando egli entrava nella tenda, scendeva su di essa la colonna di nube, e JHWH parlava con lui «a faccia a faccia» (v. 11). Questa tenda, a cui si allude anche in altri testi (Nm 11,16-17.24-26; 12,4; Dt 31,14-15), non era il santuario, sede della presenza stabile di Dio (cfr. Es 40,34-35) né tanto meno un luogo di culto, perché non sembra che vi si offrissero sacrifici. Essa era quindi semplicemente un luogo di incontro, mediante il quale veniva significata l'assistenza costante prestata dal Dio trascendente al suo popolo. Questa tradizione contiene senza dubbio un ricordo molto antico, perché difficilmente l'idea di una tenda mobile avrebbe potuto formarsi dopo l'ingresso in Palestina. Al tempo stesso mette in luce il compito profetico di Mosè (cfr. Nm 12,8; Dt 34,10): questo concetto diventa determinante nel periodo postesilico, quando la «legge di Mosè», elaborata dalla scuola sacerdotale, sarà considerata come la piena manifestazione della volontà divina.

Nel brano seguente è riportata un'altra *preghiera di Mosè* (Es 33,12-17). Egli chiede a Dio di manifestare la sua «grazia», cioè la sua benevolenza, verso di lui e verso tutto il popolo camminando alla loro testa: solo così apparirà che Mosè stesso e Israele, in quanto popolo di Dio, sono distinti da tutti gli altri popoli della terra; Dio accetta la preghiera di Mosè e gli promette la propria presenza. Secondo la fede israelitica è impossibile che Dio instauri con il suo popolo un rapporto così speciale qual è l'alleanza, senza rendersi presente in mezzo a esso.

È infine riportato un brano in cui si descrive un'*apparizione di JHWH* (Es 33,18-23). Mosè esprime il desiderio di vedere la «gloria (*kabôd*) di JHWH»: con questa espressione si designa Dio stesso, in quanto si manifesta attraverso fenomeni esterni (luce, splendore), che evocano momenti particolari della celebrazione liturgica (cfr. Is 6,3-4). JHWH gli risponde: «Io farò passare tutta la mia bontà davanti a te e pronuncerò davanti a te il nome di JHWH. Farò grazia a chi farò grazia e avrò pietà di chi avrò pietà» (v. 19). Questo testo è uno dei tanti in cui si affronta il tema del nome divino, JHWH (cfr. Es 3,14-15; 6,6-8; 34,6-7): esso è presentato come espressione della presenza attiva e dinamica di Dio il quale fa grazia (*ḥanan*) e misericordia (*raḥam*); il fatto che l'espressione sia raddoppiata indica che egli agisce liberamente, senza che alcuno possa impossessarsi della sua potenza a proprio uso e consumo. La proclamazione del sacro tetragramma è già in se stessa un segno della sua presenza. Dio avverte però Mosè che non potrà vedere il suo volto: quando egli

passerà accanto a lui, lo coprirà con la mano, e gli permetterà di vedere solo le sue spalle, perché altrimenti morirebbe.

Il problema che si prospettava all'inizio della sezione è dunque risolto: il perdono di Dio comporta necessariamente la sua presenza in mezzo al popolo. Resta però il fatto che l'alleanza, simboleggiata nelle tavole ricevute da Mosè sul monte, è stata interrotta e deve essere restaurata.

F. L'ALLEANZA RINNOVATA (ES 34)

Il redattore risolve il problema posto dalla rottura dell'alleanza narrando che Dio stesso ha preso l'iniziativa di restaurarla. A questo scopo egli introduce, adattandolo debitamente, un altro racconto, originariamente autonomo, in cui si narra appunto la conclusione dell'alleanza, facendone così il racconto di una *seconda* alleanza. Esso si compone dei seguenti brani:

1. La manifestazione divina (Es 34,1-16)
2. Il (do)decalogo rituale (Es 34,17-28)

1. La manifestazione divina (Es 34,1-16)

Dio ordina a Mosè di preparare altre due tavole, simili alle prime, sulle quali egli scriverà la legge: Mosè obbedisce e sale sul monte con le due tavole (vv. 1-4). È questo un brano redazionale, il cui scopo è quello di presentare il racconto dell'alleanza, riportato subito dopo, come se riguardasse un'alleanza *rinnovata* in seguito al peccato.

Quando le seconde tavole sono pronte, Dio discende nella nube, si ferma presso Mosè e pronunzia il suo nome JHWH (v. 5), facendo una dichiarazione che letteralmente suona così: «JHWH, JHWH, Dio di misericordia e di grazia, lento all'ira e ricco di fedeltà e di stabilità, che conserva la sua fedeltà per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli, fino alla terza e alla quarta generazione» (vv. 6-7). In questo testo è contenuta una nuova spiegazione del nome divino (cfr. Es 3,14): qui però, come in Es 33,19, non si dice che questo nome non fosse noto precedentemente; tuttavia viene connesso strettamente con l'alleanza, in quanto JHWH stesso lo avrebbe pronunziato nel momento in cui ha stabilito questo rapporto speciale con Israele. Il significato di questo nome è espresso mediante la formula già citata in Es 20,5-6:

qui però essa è capovolta in modo da mettere al primo posto la misericordia divina, descritta con un accumulo sorprendente di aggettivi.

Il nome JHWH significa che il Dio di Israele è un Dio «di misericordia» (*raḥûm*), cioè è dotato di quella dolcezza e tenerezza di cui è simbolo il seno materno (*reḥem*); egli è anche un Dio «di grazia» (*ḥanûn*), cioè disposto a fare del bene ai suoi adoratori; è «lento all'ira» (ʾ*erek ʼappajîm*), ossia paziente, che ritarda il più possibile la punizione dei peccati; inoltre è ricco di «fedeltà» (*ḥesed*) e di «stabilità» (ʾ*emet*), ossia è stabile nella sua fedeltà che conserva per migliaia (di generazioni); egli perdona qualunque azione malvagia, senza alcuna distinzione: colpa (ʿ*awôn*), trasgressione (*pešaʿ*) e peccato (*ḥaṭṭaʾah*), ma non lascia senza punizione (coloro che non si pentono), limitando però il suo castigo fino alla terza e quarta generazione (cfr. Es 20,5).

Questa tradizione, designata in passato come jahwista, interpreta dunque il nome divino come espressione di fedeltà e perdono: l'ira e la punizione appaiono come eventualità reali, ma più che mai secondarie e remote. Questa spiegazione è analoga a quella attribuita un tempo alla tradizione elohista (Es 3,14) che, facendo derivare il nome divino dal verbo «essere» («Io sono colui che sono»), vi legge la presenza attiva e dinamica di Dio in favore del suo popolo. Tuttavia qui si mette maggiormente in luce la misericordia, senza la quale Dio non potrebbe essere presente in mezzo a un popolo peccatore. Questa formulazione dà all'alleanza un maggiore senso di stabilità e si adatta maggiormente al contesto della sua rinnovazione dopo il peccato.

Di fronte a questa manifestazione divina, Mosè si prostra fino a terra e dice: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, Signore, che il Signore cammini in mezzo a noi. Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fa' di noi la tua eredità» (vv. 8-9). L'espressione «di dura cervice» è spesso usata per qualificare il popolo di Israele in quanto poco disposto alla sottomissione e all'obbedienza (cfr. Es 32,9; 33,3.5; Dt 9,6.13); il termine «eredità» (*naḥalah*) indica ciò di cui si è venuti in possesso e, applicato a Israele (cfr. Sal 74,2), è sinonimo di «proprietà speciale» (*segullah*) usato in Es 19,5b. Solo una costante disponibilità al perdono potrà permettere a Dio di assumere un popolo peccatore come suo possesso speciale. In queste parole è implicita la richiesta di (ri)stabilire l'alleanza con Israele.

Dio risponde allora in questi termini: «Ecco io contraggo (la traduzione greca aggiunge: «con te») un'alleanza: di fronte a tutto il tuo popolo compirò prodigi che non sono mai stati compiuti in tutta la terra e fra tutte le nazioni: tutto il popolo in mezzo al quale tu sei, vedrà come è terribile l'opera del Signore, che io farò con te» (v. 10). L'espressione ebraica tradotta «contrarre un'alleanza» (*karat berît*) significa letteralmente, come si è visto, «tagliare un'alleanza» (cfr. Gn 15,18; Es 24,8); la tradizione sacerdotale invece considera l'alleanza come una istituzione che è «data» direttamente da Dio (cfr. Gn 17,2). Secondo la traduzione greca, confermata da 34,27, l'alleanza è stabilita da Dio con Mosè, il quale però rappresenta tutto il popolo. In forza dell'alleanza, JHWH si impegna a compiere opere prodigiose in favore di Israele: l'alleanza rinnovata si basa dunque non sulle azioni passate di JHWH («prologo storico») ma su una promessa riguardante il futuro. In primo piano vi sono l'ingresso nella terra promessa e l'eliminazione delle popolazioni cananee (v. 11).

Ma gli israeliti dovranno manifestare in vari modi la loro lealtà verso JHWH: evitare ogni alleanza con i cananei, distruggere i loro altari e qualsiasi altro oggetto di culto, non prostrarsi ad altre divinità né partecipare ai loro conviti sacrificali, non prendere donne cananee come mogli per non essere coinvolti nei loro culti (vv. 12-16; cfr. Esd 9-10). Questi obblighi, che scaturiscono chiaramente dall'alleanza, ricoprono il campo della «clausola fondamentale»: Dio si impegna per Israele e si aspetta che Israele si impegni per lui, senza con questo porre condizioni.

2. Il (do)decalogo rituale (Es 34,17-28)

A questo punto viene riportato un codice legale (vv. 17-26), piuttosto disordinato, che scorre in gran parte parallelo a quelli riportati nella sezione rituale del codice dell'alleanza (cfr. Es 23,10-19). I comandamenti dovrebbero essere dieci (cfr. Es 34,28), ma essi assommano piuttosto a dodici e riguardano tutti la sfera cultuale. Perciò il codice è chiamato spesso «dodecalogo rituale». Per ottenere il numero dieci, i comandamenti di questo codice dovrebbero essere così suddivisi:

1. Proibizione delle immagini (v. 17).
2. Festa degli Azzimi (v. 18).
3. Consacrazione dei primogeniti (vv. 19-20a).
4. Offerte per il santuario (v. 20b).
5. Osservanza del Sabato (v. 21).

6. Festa delle Settimane, cioè Pentecoste (v. 22).
7. Pellegrinaggio al santuario tre volte all'anno (vv. 23-24).
8. Festa di Pasqua (v. 25).
9. Offerta delle primizie della terra (v. 26a).
10. Non cuocere il capretto nel latte della madre (v. 26b).

Al termine JHWH ordina a Mosè di scrivere queste parole perché sulla base di esse ha contratto un'alleanza *con lui* e con Israele (v. 27): Dio contrae dunque l'alleanza direttamente con Mosè (cfr. anche il v. 10 nella traduzione dei LXX), come in seguito, secondo la tradizione di Gerusalemme, la contrarrà con il re e, per mezzo suo, con tutto il popolo (2Re 11,17; cfr. 2Sam 5,3). Al termine di quaranta giorni, JHWH stesso scrive sulle tavole le «dieci parole» (v. 28): per chi ritiene che i precetti elencati sopra siano dodici si affaccia l'ipotesi che all'origine vi fosse qui un documento simile a Es 20,1-17, il quale sarebbe stato omesso per far posto al codice attuale. Ma si tratta di una congettura difficilmente verificabile.

Se questo decalogo rappresentasse veramente un'antica «carta dell'alleanza», si dovrebbe concludere che dopo l'ingresso nella terra promessa Israele avrebbe interpretato il suo rapporto con JHWH in modo sacrale. Così facendo avrebbe preso a prestito dagli abitanti del paese il loro modo di vivere e i loro ritmi stagionali legati all'agricoltura, purificandoli però dal loro contesto mitologico. Ma si tratta di una supposizione difficilmente verificabile, perché l'ambiente d'origine di questa tradizione non è conosciuto.

In un ultimo brano si racconta che Mosè, discendendo dal monte con le nuove tavole dell'alleanza, aveva il *volto raggiante* (Es 34,29-35). Egli comunica ad Aronne e ai capi del popolo ciò che Dio gli aveva manifestato sul monte; quando finisce di parlare copre il volto con un velo. Così faceva anche in seguito: quando parlava con JHWH si toglieva il velo e ugualmente senza velo riferiva al popolo ciò che Dio gli aveva ordinato, poi rimetteva di nuovo il velo sul viso. Con questo racconto si vuole affermare che Mosè riceveva da Dio la sua autorità e la manifestava quando parlava al popolo in suo nome: ma nella vita ordinaria non gli era concesso di avvalersi di questa prerogativa. Paolo, invece, afferma che Mosè si copriva il volto per impedire che gli israeliti vedessero la scomparsa progressiva della sua lucentezza (cfr. 2Cor 3,13) e interpreta ciò come un segno di debolezza. Il termine ebraico tradotto con «raggio» (v. 29) può significare anche «corno»: da qui la traduzione latina che parla di due corni sulla fronte di Mosè e la raffigurazione che ne ha fatto

Michelangelo. La discesa di Mosè dal monte serve come introduzione alla seconda sezione sacerdotale (Es 35-40).

CONCLUSIONE

All'origine del racconto sinaitico si trova un'unica grande intuizione religiosa: il Dio santo e invisibile si è manifestato di sua spontanea volontà ai progenitori di Israele e ha stabilito con essi un rapporto privilegiato che, in base alle concezioni dell'epoca, è immaginato come un'alleanza. Questa implica grandi privilegi, quali l'assistenza costante di Dio e il possesso di una terra fertile (23,20-33), ma anche grandi responsabilità, perché esige come condizione una fedeltà totale a Dio e l'osservanza di esigenti comandamenti morali. Israele è giunto così a concepire il suo Dio come una potenza misteriosa che non agisce semplicemente nei fenomeni naturali, ma ha anche la capacità di dirigere gli avvenimenti umani, rivelando se stesso e i suoi progetti. La storia è stata vista perciò come il luogo privilegiato in cui si attua l'incontro con Dio. Proprio la preoccupazione di ricordare gli inizi di questo rapporto sta all'origine di quel grande complesso letterario chiamato Tôrah.

Il racconto degli eventi sinaitici è il risultato di una sapiente composizione che ha fuso un materiale eterogeneo ricavandone un mosaico ricco di colori e sfumature diverse. In esso si possono ancora cogliere i punti di vista originari delle tradizioni che insistono ora sulla gratuità del dono di Dio (cfr. Es 24,1-2.9-11; 34,1-28), ora sulla responsabilità del popolo (cfr. 24,3-8; 32,1-6.15-24). Nel quadro che ne deriva si delinea un susseguirsi di grazia, peccato, punizione e perdono che riemergerà continuamente nei rapporti travagliati di Israele con il suo Dio. Da questa esperienza di grazia e di peccato trae origine una sempre più profonda conoscenza della fedeltà di Dio e del limite proprio di ogni creatura umana.

L'esigenza di un coinvolgimento consapevole e dinamico dell'essere umano nel progetto salvifico di Dio stimola un approfondimento della coscienza morale. Israele comprende così che la volontà di Dio si coglie essenzialmente in un cammino verso la libertà piena di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Le norme promulgate con la sua autorità non hanno nulla di rigido e di definitivo, ma piuttosto rappresentano un aiuto per scoprire in modo sempre nuovo e creativo gli obblighi essenziali di una vita fraterna e solidale. Il culto

non è escluso, ma occupa un posto decisamente secondario e subordinato a un incontro con Dio che si attua nella vita e nei rapporti interpersonali.

Fin dai suoi inizi l'alleanza si scontra con l'infedeltà del popolo, che comporta terribili sciagure, presentate spesso come castighi inflitti da Dio. Anche questa concezione si giustifica nella misura in cui mette in risalto la radicale incompatibilità tra la santità di Dio e l'ingiustizia umana e al tempo stesso sottolinea come anche la sofferenza sia un mezzo permesso da Dio per riportare il popolo sulla retta strada. La fede nel perdono di Dio e nella perennità del suo impegno verso Israele ha dato origine a quella rilettura del passato, attestata nella Genesi, che vede nell'alleanza il paradigma dei rapporti di Dio non solo con Abramo (cfr. Gn 15,7-21; 17,1-14) ma anche con tutta l'umanità (cfr. Gn 9,1-17). I profeti, dal canto loro, rappresentano il compimento finale come un'alleanza definitiva (Os 2,20; Ger 31,31-34; Ez 34,25; 37,26; Is 42,6; 49,8) nella quale saranno coinvolte in modi diversi tutte le nazioni.

La sovrapposizione di due complessi narrativi che trattano rispettivamente dell'alleanza e del suo rinnovamento dopo il peccato, seguiti ciascuno da un blocco di tipo rituale, costringe il lettore a entrare nell'ottica di un rapporto con Dio che è continuamente esposto al rischio del fallimento, ma che non può essere rotto definitivamente perché la misericordia di Dio, di cui il santuario è il segno visibile, non viene mai meno. Sullo sfondo di questa costruzione teologica si distingue chiaramente l'esperienza dell'esilio, visto come la punizione di Dio per i peccati del popolo, e la successiva rinascita in forza di una grazia immeritata di Dio.

V
IL CULTO DI ISRAELE
(Esodo 25-31; 35-40, Levitico 1-27, Numeri 1-10)

In questo capitolo presentiamo lo strato sacerdotale della tradizione sinaitica, mettendo in rilievo soprattutto l'impatto che i riti ivi descritti hanno avuto nella vita di Israele. Queste prescrizioni hanno influenzato fortemente anche il movimento cristiano che se ne è servito in vari modi per costruire il suo universo cultuale. Questo strato della tradizione sinaitica ha inizio nella seconda parte dell'Esodo e si estende a tutto il libro del Levitico e ai primi dieci capitoli dei Numeri.

INTRODUZIONE

Diversamente dall'Esodo, in cui le parti cultuali si mescolano con il racconto dell'alleanza, il terzo e il quarto libro del Pentateuco sono accomunati dal fatto che ambedue riportano soprattutto le norme riguardanti il culto che JHWH avrebbe comunicato loro in quel contesto. Il «Levitico» (in greco *Leuitikos*) è stato così intitolato dai traduttori greci perché riporta prevalentemente disposizioni riguardanti il culto, di cui erano incaricati i membri della casta sacerdotale, appartenenti alla tribù di Levi. In ebraico è chiamato con la parola iniziale *Wajjikra*ʾ, «E (il Signore) chiamò».

Il libro dei «Numeri» (in greco *Arithmoi*) è così chiamato a motivo delle numerose indicazioni numeriche in esso contenute, soprattutto nella parte iniziale, riguardante il censimento degli israeliti. Anche in esso sono contenute numerose disposizioni liturgiche ambientate nel contesto del Sinai, ma in più si narrano, nella seconda parte, le peregrinazioni degli israeliti nel deserto dal Sinai fino alle steppe di Moab. In ebraico questo libro è chiamato con la parola iniziale *Bemidbar,* «Nel deserto».

Le disposizioni rituali contenute nel complesso Esodo-Numeri, pur avendo un'origine più remota, rispecchiano la mentalità e la pratica cultuale del postesilio, quando oramai i giudei formano una comunità dedita al culto, radunata intorno al tempio e guidata da sacerdoti. Anche i racconti in essi riportati, pur utilizzando materiale

tradizionale, sono stati redatti dopo l'esilio in funzione dei problemi religiosi e sociali propri di quell'epoca. In base alla redazione finale, il contenuto dei due libri si situa in due momenti diversi dal punto di vista sia storico che geografico.

Nella tradizione cultuale di Israele il primo posto spetta al santuario. Perciò nel libro dell'Esodo sono riportate le disposizioni riguardanti la costruzione del luogo di culto (Es 25-31; 35-40). Nei due libri successivi si presuppone l'esistenza del santuario e si danno disposizioni circa la liturgia che in esso doveva svolgersi, nonché il ruolo assegnato ai sacerdoti.

Nel Levitico sono descritti anzitutto i sacrifici offerti nel santuario (Lv 1-7); nella sezione successiva si descrive l'investitura dei sacerdoti (Lv 8-10); vengono poi presentate le norme riguardanti la purezza rituale (Lv 11-15), che si concludono con la descrizione della festa dell'Espiazione (*Kippur*), nella quale erano perdonate le trasgressioni involontarie delle norme di purità commesse dagli israeliti (Lv 16); la sezione successiva contiene un codice che, in base alla finalità a cui tendono le norme in esso contenute, viene chiamato «Legge di santità» (Lv 17-26). Mentre le prime tre parti si caratterizzano per il loro stile descrittivo, la legge di santità assume un tono più tipicamente esortativo. Il libro termina con un'appendice relativa ai voti (Lv 27).

La prima parte dei Numeri (Nm 1-10) contiene invece una strana mescolanza di leggi per lo più cultuali e di racconti. In esso è riportato anzitutto il risultato del censimento degli israeliti (Nm 1-4); segue una sezione in cui sono raccolte leggi e disposizioni rituali riguardanti situazioni diverse (Nm 5-8); infine, si racconta la celebrazione della prima Pasqua dopo l'uscita dall'Egitto e la partenza dal Sinai (Nm 9-10).

In base al contenuto dei due libri, dividiamo la nostra trattazione in questo modo:

A. Il santuario del deserto (Es 25-32; 35-40)
B. I sacrifici (Lv 1-7)
C. L'investitura dei sacerdoti (Lv 8-10)
D. Legge di purità (Lv 11-16)
E. La legge di santità (Lv 17-27)
F. Ai piedi del Sinai: ultimi atti (Nm 1-10)

A. IL SANTUARIO DEL DESERTO (ES 25-31; 35-40)

Nell'Esodo il racconto riguardante la costruzione del santuario si intreccia con le due sezioni narrative in cui è descritta la conclusione dell'alleanza e la sua ricostituzione dopo l'adorazione del vitello d'oro. Per inculcare con maggiore efficacia l'origine divina del santuario in tutti i suoi dettagli, l'autore riporta le direttive divine date a Mosè mentre si trova sulla montagna per ricevere le tavole della legge (Es 25-32); in seguito, dopo il racconto del peccato e della ricostituzione dell'alleanza, ne descrive l'esecuzione (Es 35-40). Le due sezioni sono in gran parte parallele, anche se è diverso l'ordine in cui sono presentati i diversi temi e alcuni di essi sono elencati in una parte e non nell'altra. Ogni aspetto è descritto con grande accuratezza. Al termine, viene data una descrizione sintetica del luogo santo e si afferma la presa di possesso da parte di JHWH.

Il santuario israelitico aveva notevoli somiglianze con i templi dei *cananei*. In essi l'effigie della divinità era collocata in una cella, a volte sopraelevata, che si trovava in fondo alla sala del culto, e davanti a essa era edificato un portico o un vestibolo, mentre l'accesso era situato al fondo dell'edificio. La tenda del convegno descritta in Es 33,7-11 era invece più simile al luogo di culto delle *tribù arabe* nomadi o seminomadi, che consisteva in una tenda in cui erano collocati i betili, cioè gli idoli di pietra della tribù. Essa era trasportata a dorso di cammello nelle processioni religiose e nei combattimenti; nel campo era drizzata presso la tenda dello sceicco e a essa si veniva quando si desiderava un oracolo.

Il racconto dell'erezione del santuario è suddiviso in due sezioni:

1. Le prescrizioni divine (Es 25-31)
2. Costruzione del santuario (Es 35-40)

1. Le prescrizioni divine (Es 25-31)

La sezione inizia con le disposizioni riguardanti la raccolta dei materiali per la costruzione del santuario (25,1-9). È poi descritta l'*arca dell'alleanza* (25,10-22): essa misurava due cubiti e mezzo di lunghezza (cm. 138), uno e mezzo di larghezza (cm. 82) e altrettanto di altezza; su di essa poggiava un coperchio di oro puro denominato *kapporet* («propiziatorio» o meglio «espiatorio»), perché una volta all'anno il sommo sacerdote vi compiva il rito dell'espiazione (*Kippur*), descritto in Lv 16. L'espiatorio era sormontato da due cherubini anch'essi di oro puro. L'arca era uno strumento di culto

molto antico, come attesta la presenza delle stanghe per il trasporto. Il suo scopo non è indicato in modo uniforme. In alcuni testi essa è presentata come il trono su cui JHWH siede invisibile (cfr. Nm 10,35-36; 1Sam 4,4), garantendo così in modo stabile la sua presenza in mezzo a Israele. Secondo la tradizione deuteronomica invece l'arca è il recipiente in cui si conservavano le tavole dell'alleanza (cfr. Dt 10,1-5). Dio dà poi le direttive riguardanti la tavola su cui erano deposti i pani della presenza (25,23-30), il candelabro dai sette bracci chiamato *menorah* (25,31-40), i teli e le assi per la costruzione del santuario (26,1-30) e il velo che doveva separare le due stanze di cui era composto, il Santo e il Santo dei santi (26,31-37).

Sono poi date disposizioni riguardanti l'altare degli olocausti (27,1-8), il recinto che circonda il santuario (27,9-19) e l'olio per il candelabro (27,20-21). Una lunga sezione è dedicata ai paramenti sacerdotali (28,1-43); a essa fanno seguito le disposizioni per la consacrazione sacerdotale (29,1-37). Subito dopo si parla dell'olocausto quotidiano, che consiste in un agnello offerto al mattino e uno al tramonto (29,38-46). È poi descritto l'altare dei profumi (30,1-10); in un intermezzo si parla della tassa di mezzo siclo che ogni adulto deve pagare per il tempio (30,11-16). Ulteriori disposizioni riguardano la conca per le abluzioni (30,17-21), l'olio della consacrazione (30,22-33) e i profumi (30,24-38). Concludono la prima sezione due brani che riguardano rispettivamente gli operai del santuario, la cui abilità tecnica è presentata come un dono speciale di Dio (31,1-11); infine, viene riportato un testo in cui si parla dell'osservanza del sabato secondo la tradizione sacerdotale (31,12-18).

2. Costruzione del santuario (Es 35-40)

La seconda sezione sacerdotale si apre con una prescrizione riguardante il sabato (35,1-3) che si ricollega con Es 31,12-18. Mosè dà inizio alla raccolta dei materiali necessari, rimettendo nuovamente in luce il dono speciale fatto da Dio agli operai (35,4 - 36,7). Si passa poi alla costruzione del santuario (36,8-34); intanto viene confezionato il velo del tempio (36,35-38). Successivamente vengono costruiti l'arca (37,1-9), la tavola per i pani della presenza (37,10-16), il candelabro (37,17-24), l'altare dei profumi (37,25-29), l'altare degli olocausti (38,1-7), la conca per le abluzioni (38,8) e infine il recinto per l'assemblea (38,9-20). Dopo di ciò viene fatto il computo dei materiali preziosi usati per la costruzione (38,21-31) ed è descritta lungamente la confezione dei paramenti sacerdotali

(39,1-32). Alla fine, tutte le opere eseguite sono consegnate a Mosè (39,33-43) e il santuario è eretto e consacrato (40,1-33)

Al termine della sezione viene data in sintesi la *descrizione del santuario* (40,16-33). Esso era una costruzione smontabile, che consisteva in una tenda lunga 30 cubiti (circa m. 16,5) e larga 10 (m. 5,5), chiusa con una cortina, nella quale solo i figli di Aronne avevano il diritto di entrare. La tenda era divisa in due vani, l'uno più interno e l'altro più esterno, separati l'uno dall'altro mediante un velo prezioso. Il vano più interno era quello nel quale si trovava l'arca dell'alleanza e perciò era chiamato «Santo dei santi», cioè il luogo più santo di tutto il santuario. Il vano più esterno, invece, era chiamato semplicemente il «Santo». In esso al centro, davanti alla tenda che lo separava dal Santo dei santi, stava un piccolo altare d'oro su cui si faceva bruciare l'incenso due volte al giorno; alla sua sinistra si trovava il candelabro d'oro a sette bracci e a destra una tavola con i dodici pani dell'offerta, che ogni sabato venivano consumati dai sacerdoti e sostituiti con altrettanti pani freschi. Intorno alla tenda vi era un sagrato di 100 cubiti per 50 (circa m. 55 per 27,5), nel quale prendeva posto il popolo. In esso, di fronte all'ingresso della tenda, si ergeva l'altare degli olocausti, dotato di quattro sporgenze dette «corni»; di fianco a esso si trovava una grande vasca, nella quale i sacerdoti facevano le abluzioni prima della liturgia (40,16-33). Il santuario eretto da Mosè nel deserto è identico al tempio di Gerusalemme, rispetto al quale però le misure sono dimezzate (cfr. 1 Re 6-7): si vuole così affermare che la struttura del tempio salomonico risale a Mosè e attraverso di lui a Dio stesso.

Dopo aver descritto la costruzione del santuario da parte di Mosè, la tradizione sacerdotale soggiunge: «La nube coprì la tenda del convegno e la gloria di JHWH riempì la dimora. Mosè non poté entrare nella tenda del convegno perché la nube dimorava su di essa e la gloria di JHWH riempiva la dimora» (40,34-35). La tradizione P designa qui il santuario con l'antico appellativo di «tenda del convegno» (cfr. Es 33,7), ma subito la designa con il termine «dimora» (*miškan*), con cui si indicava originariamente l'abitazione dei nomadi: in tal modo si identificano due tipi di luogo sacro, mettendo in primo piano l'idea di una presenza divina stabile e continuata che nel primo non era contemplata. E difatti, al termine della costruzione, questa tenda è riempita dalla gloria (*kabôd*) che rappresenta la manifestazione esterna e sensibile di Dio. In greco l'espressione «tenda del convegno» è tradotta con «tenda della testimonianza» (*skênê tou matyriou*), mentre la dimora diventa

semplicemente la «tenda» (*skênê*), termine che ha una significativa assonanza con l'ebraico *miškan*. Ad esso vuole forse alludere Giovanni quando afferma che il Verbo «prese dimora» (*eskênôsen*) fra noi (Gv 1,14). Inoltre in greco per dire che la nube «dimorava» nella tenda si usa il termine *episkiazô* che significa «adombrare, coprire con l'ombra»: è questo il verbo usato dall'angelo per annunziare a Maria che verrà su di lei la potenza dell'Altissimo (cfr. Lc 1,35). Mediante la sua gloria il Dio del Sinai prende così dimora fra i figli di Israele, guidandoli nel loro cammino (40,36-38) e soprattutto dando loro la possibilità di offrirgli un culto a lui gradito.

La concezione di un tempio nel quale abita la divinità, tipica delle religioni dell'antico vicino Oriente, è una delle tante istituzioni «pagane» che sono state integrate nella fede israelitica. Essa è chiaramente in contrasto con la visione biblica del Dio alleato, al quale ci si unisce mediante l'osservanza delle clausole dell'alleanza. La religione biblica però ha elaborato diversi antidoti per evitare il rischio che tutto il culto venisse posto su un binario sbagliato. Esistono infatti numerosi passi biblici in cui si critica la concezione stessa del tempio: JHWH non ha bisogno di un tempio (2Sam 7,6-7), anzi non può abitare in esso, perché neppure i cieli dei cieli possono contenerlo (1Re 8,27); «Il cielo è il mio trono, la terra è lo sgabello dei miei piedi. Quale casa mi costruirete e quale sarà il luogo del mio riposo?» (Is 66,1). I profeti affermeranno che Dio è effettivamente presente nel suo santuario solo se il popolo è fedele all'alleanza: in caso contrario Dio lo abbandona (cfr. Ez 10,18-22) e allora esso non ha più alcun significato e perciò deve essere distrutto (cfr. Ger 7,1-15).

B. I sacrifici (Lv 1-7)

Le disposizioni riguardanti i sacrifici sono collocate dalla tradizione sacerdotale all'inizio del Levitico, cioè subito dopo il racconto della costruzione del santuario, di cui si parla nell'ultima parte dell'Esodo. I diversi tipi di sacrificio sono elencati e descritti in modo scarno e distaccato. Non si accenna mai al motivo per cui bisogna fare certi gesti e non altri. È invece chiara la somiglianza tra i riti israelitici e quelli delle nazioni circonvicine. I pastori arabi avevano il costume di aspergere il sangue delle vittime su particolari oggetti che rappresentavano la divinità, come ad esempio la stele sacra. I cananei invece, dopo aver immolato le vittime, bruciavano

parte delle loro carni sull'altare. Sia gli uni sia gli altri, inoltre, consumavano, in certi casi, parte delle vittime nel corso di un banchetto sacro.

Il codice sacerdotale ricorda diversi tipi di sacrifici, di cui sono descritte con cura le caratteristiche principali.

a) *Olocausto* (Lv 1). Questo sacrificio era così chiamato in greco perché tutta la vittima, appartenente al bestiame grosso o minuto, era bruciata sull'altare. In ebraico esso è chiamato *ʿolah*, che significa «salita», perché tutta la vittima era fatto salire in fumo verso Dio. L'animale offerto doveva essere senza difetto. L'offerente imponeva poi le mani sulla testa della vittima: questo gesto, presente anche in altri sacrifici, non significava che l'animale era sacrificato al posto dell'offerente, ma che questi ne era il legittimo proprietario e ne faceva offerta a Dio. In seguito la vittima veniva uccisa e bruciata, mentre il sangue veniva sparso intorno all'altare.

b) *Offerte vegetali* (Lv 2). Parte di esse veniva bruciata sull'altare e parte consumata dai sacerdoti. La parte bruciata era chiamata «memoriale» (*ʾazkarah*), in quanto doveva ricordare l'offerente a Dio. Inoltre l'offerta doveva essere salata con il «sale dell'alleanza» (v. 13).

c) *Sacrificio di comunione* (*zebaḥ šelamîm*, sacrificio di pace) (Lv 3). In esso era offerto a Dio come vittima sacrificale, mediante l'imposizione delle mani, un capo di bestiame grosso; questo veniva ucciso e il suo sangue era sparso intorno all'altare. Una parte della carne era bruciata, mentre il resto veniva diviso tra il sacerdote e l'offerente che lo consumava con i suoi congiunti e amici.

d) *Sacrificio per il peccato* (*ḥaṭṭaʾah*, peccato) (Lv 4-5). Questo sacrificio aveva lo scopo di eliminare i peccati commessi dal popolo o da qualcuno dei suoi membri, che poteva essere il sommo sacerdote, un capo o un privato. Il tipo di vittima variava a seconda della dignità di colui per il quale il sacrificio era offerto. Dopo l'imposizione delle mani sul capo della vittima e la sua immolazione, se il sacrificio era per il sommo sacerdote o per tutto il popolo, il sacerdote ne prendeva il sangue e aspergeva il velo del Santo dei santi e gli angoli dell'altare dei profumi. Per il peccato di un capo o di un privato, il sangue veniva invece posto sugli angoli dell'altare degli olocausti. Parte della carne era bruciata e parte era consumata dai

sacerdoti, a meno che si trattasse di un peccato del sommo sacerdote, nel qual caso tutta la carne veniva bruciata (cfr. Lv 6,22-23).

e) *Sacrificio di riparazione* (*ʾašam*) (Lv 5,14-26). Era analogo al precedente. Non è chiaro quali fossero le sue finalità specifiche, ma sembra che venisse offerto esclusivamente dai privati. Se il peccato per cui era offerto il sacrificio era stato causa di danni, questi dovevano essere previamente risarciti. Questo tipo di sacrificio è usato dal Deuteroisaia per interpretare la morte del Servo di JHWH (cfr. Is 53,10).

Alla descrizione dei diversi sacrifici fanno seguito altre norme e precisazioni riguardanti lo stesso tema (Lv 6-7). In questo contesto si prescrive che il fuoco sull'altare degli olocausti sia tenuto sempre acceso (6,5-6): ciò si spiega con il fatto che non si tratta di un fuoco ordinario ma di un fuoco che è stato dato direttamente da Dio (cfr. Lv 9,24; 2Cr 7,1).

Per gli arabi e i cananei il sacrificio era sostanzialmente un dono fatto alla divinità per renderla propizia. Siccome ogni dono deve entrare in possesso di colui al quale è offerto, anche la vittima doveva essere fatta passare dalla sfera umana a quella divina: questo scopo veniva raggiunto simbolicamente uccidendo la vittima e bruciandone la carne o aspergendo con il suo sangue (l'elemento più nobile di ogni essere vivente) gli oggetti che indicavano la presenza della divinità (altare, stele). Per lo stesso scopo, parte delle vittime veniva consumata dai sacerdoti o data agli offerenti che la mangiavano alla presenza della divinità.

Nonostante la somiglianza del rituale israelitica con quello delle nazioni circonvicine, il suo significato è invece profondamente diverso. Esso viene spiegato non nel contesto in cui sono descritti i riti, ma in quello della promulgazione dell'alleanza sinaitica (Es 24,1-10). In questo testo infatti viene fatta risalire al rito di conclusione dell'alleanza l'origine dei due più importanti sacrifici, l'olocausto e il sacrificio di comunione. A proposito dell'olocausto, si mette in luce come il sangue versato sull'altare faccia parte di un rito mediante il quale si attua la comunione tra JHWH e gli israeliti, basata sul fatto che costoro si impegnano a osservare i suoi comandamenti. Il sacrificio di comunione, invece, ricorda il banchetto sacro

consumato sulla montagna dai rappresentanti del popolo alla presenza di JHWH. È dunque Dio stesso che offre al popolo un mezzo di suo gradimento per «ricordare» i benefici da lui conferiti e per rafforzare o ristabilire il vincolo attuato mediante l'alleanza. Sia l'aspersione del sangue che il banchetto nel santuario diventano così un rinnovamento dei riti con cui l'alleanza era stata conclusa ai piedi della sacra montagna.

La forza unitiva del sangue fa sì che non solo il sacrificio per il peccato e quello di riparazione ma anche tutti i sacrifici servano per *espiare* i peccati, che rappresentano il maggiore ostacolo al persistere dell'alleanza con Dio. A tal fine era soprattutto importante l'uso del sangue che si riteneva donato da Dio proprio per l'espiazione dei peccati (cfr. Lv 17,11). Il sacrificio ottiene questo effetto perché non è opera dell'uomo, ma di Dio il quale, mediante il rito compiuto dal suo rappresentante, mette il proprio perdono a disposizione del popolo e di tutti i suoi membri.

L'uccisione della vittima è importante non in se stessa, ma perché permette di ottenere il sangue necessario a questo scopo. L'idea che l'animale fosse ucciso al posto del peccatore per soddisfare le esigenze della giustizia divina è totalmente assente dal rituale israelitico. L'imposizione delle mani sul capo della vittima non aveva lo scopo di trasferire su di essa i peccati dell'offerente se non nel caso del capro emissario, di cui si faceva uso nella festa del *Kippur*, il quale però non era sacrificato (cfr. Lv 16,21-22). Di per sé i sacrifici espiavano solo i peccati commessi per inavvertenza (cfr. Lv 4,13.22), cioè per debolezza e ignoranza, senza un pieno coinvolgimento personale, mentre quelli commessi volontariamente potevano essere espiati con il pentimento (cfr. 2Sam 12,13), ma in pratica ai sacrifici era attribuito un ruolo espiatorio molto più ampio.

Il significato dei sacrifici è illustrato anche in Gn 22,2, dove si dice che Abramo ha ricevuto da Dio il comando di offrire in sacrificio suo figlio Isacco, da cui doveva nascere il popolo di Israele; il luogo in cui ciò doveva avvenire era il monte Moria, lo stesso sul quale sarebbe stato poi edificato il tempio di Gerusalemme e sarebbe venuto a trovarsi l'altare dei sacrifici. Da questo testo appare che l'unico sacrificio gradito a Dio è quello che gli israeliti fanno di se stessi. Il fatto che allora Isacco sia stato sostituito, per volontà di Dio, con un capro significa che le vittime animali sono a lui gradite, ma solo come espressione della fedeltà all'alleanza da parte di tutto il popolo. Perciò in un salmo profetico si auspica l'offerta di un sacrificio in cui la vittima si identifichi pienamente con l'offerente

(cfr. Sal 40,7-9; Dn 3,39-40). Ciò si è attuato nell'esperienza del «Servo di JHWH», il quale ha offerto a Dio in sacrificio non una vittima animale ma se stesso (Is 53,10).

Il sacrifico israelitico è dunque un rito voluto da Dio allo scopo di rinsaldare il rapporto che il suo popolo ha con lui. Esso dunque non serve per propiziare la divinità, ma per esprimere la misericordia di JHWH che accoglie il suo popolo peccatore e lo purifica dai suoi peccati, a patto però che ritorni a lui con tutto il cuore.

C. L'INVESTITURA DEI SACERDOTI (LV 8-10)

L'esercizio del culto in Israele era strettamente legato alla funzione sacerdotale. Di essa si occupa la seconda sezione del Levitico, nella quale si descrive l'investitura dei sacerdoti in base alle direttive impartite da Dio a Mosè sulla sacra montagna (Es 28-29). Numerosi altri passi che riguardano i sacerdoti si trovano nelle parti successive del Levitico e dei Numeri. I riti raccolti in questa sezione sono esposti in forma parzialmente narrativa, come fossero stati stati compiuti per la prima volta da Mosè nei confronti di suo fratello Aronne, capostipite del gruppo sacerdotale israelitico. In realtà essi sono il punto di arrivo di una lunga evoluzione che ha portato a riservare certe funzioni a una categoria speciale di persone.

In Lv 8 è descritta la *consacrazione di Aronne e dei suoi figli*. Essa dura sette giorni ed è costituita da vari atti cultuali: purificazione con acqua (v. 6), vestizione (vv. 7-9.13), offerta di un sacrificio espiatorio (vv. 14-17) e di un olocausto (vv. 18-21) e infine la consacrazione vera e propria (vv. 22-29). Nel corso di questo complesso rituale ha luogo anche la consacrazione del santuario (vv. 10-12). La posizione di Aronne è distinta da quella degli altri sacerdoti: egli è consacrato separatamente da loro e a lui sono riservate le vesti sacre (vv. 7-9).

Nel giorno successivo alla loro consacrazione, Aronne e i suoi figli cominciano a svolgere le loro funzioni (Lv 9). L'indicazione dei sacrifici offerti in quella occasione è piuttosto incerta: nell'esordio (vv. 3-4) e nel corpo del testo (v. 17) si parla di un'oblazione. Nella conclusione (v. 22) invece si accenna a un sacrificio espiatorio, un olocausto e sacrifici di comunione. La celebrazione dei sacrifici si conclude con la benedizione sacerdotale (v. 22) e con una teofania (vv. 23-24) già annunziata precedentemente (cfr. v. 4). Tale teofania sembra tuttavia un elemento aggiunto, perché descrive la consuma-

zione da parte di Dio dell'olocausto e delle parti grasse che, secondo il v. 14, erano già state bruciate in precedenza. Il suo scopo è quello di mostrare che il fuoco dell'altare, mantenuto sempre acceso (cfr. Lv 6,5-6), viene direttamente da Dio, il quale fa proprie le offerte che gli sono presentate.

In Lv 10 si narra la morte di Nadab e Abiu, figli di Aronne, causata da una irregolarità connessa con il culto (vv. 1-5): è questo un racconto che dovrebbe servire da ammonimento per i sacerdoti del futuro. Seguono alcune norme riguardanti i sacerdoti: il lutto (vv. 6-7), l'uso del vino (vv. 8-11) e la parte a essi spettante nelle offerte (vv. 12-15). Nel brano successivo si narra di un sacrificio per il peccato compiuto in modo irregolare dai figli di Aronne (vv. 16-20): con questo racconto si intende correggere alcuni abusi di cui sfugge l'effettiva entità. Norme e racconti sottolineano la drastica separazione che intercorre tra sacro e profano.

In questa sezione, l'origine del sacerdozio e delle sue funzioni è fatta risalire dalla tradizione sacerdotale a un'esplicita volontà di Dio. Egli avrebbe scelto per questo compito la tribù di Levi in sostituzione dei primogeniti a cui esso originariamente spettava (cfr. Nm 3,11-13.44); per sua volontà all'interno della tribù di Levi la funzione sacerdotale, che implica un contatto diretto con gli oggetti del culto, sarebbe stata affidata al fratello di Mosè, Aronne, e ai suoi discendenti. Agli altri leviti invece sarebbero state demandate mansioni di carattere secondario (cfr. Nm 3,8-13; 8,5-22). A capo di tutti i sacerdoti è posta la figura del sommo sacerdote, diretto discendente di Aronne (Lv 21,10-15). A parte questo testo, però, il titolo di «sommo sacerdote» non compare nel Levitico: esso assumerà importanza dopo l'esilio, quando al capo della casta sacerdotale saranno riconosciute alcune prerogative regali, fra cui quella dell'unzione (cfr. Es 29,7; Lv 8,12), estesa poi a tutti i sacerdoti (cfr. Es 28,41; Lv 7,36). Allora si affermerà la tradizione secondo cui i sommi sacerdoti dovevano appartenere al ramo di Sadoc, il sommo sacerdote di Davide (cfr. Ez 44,15; 48,11).

In altri testi, la scelta dei leviti è spiegata diversamente. Secondo Es 32,25-29 la loro investitura, indicata con l'espressione «riempire le mani» (v. 29; cfr. Lv 8,22), è una ricompensa per la fedeltà dimostrata a JHWH e a Mosè sterminando coloro che avevano adorato il vitello d'oro. Un'altra tradizione fa risalire questa scelta a un fatto non precisato che avrebbe avuto luogo a Massa e Meriba (Dt 33,8-9). Secondo la tradizione P la scelta dei figli di Aronne sarebbe

dovuta allo zelo che Finees, suo nipote, ha dimostrato nel punire un israelita che aveva aderito al culto di Baal-Peor (Nm 25,10-13).

Dal punto di vista storico sembra che il sacerdozio israelitico abbia avuto un'origine diversa. La tribù di Levi, come quella di Simeone, era scomparsa fin da tempi molto remoti, disperdendosi in mezzo alle altre tribù (cfr. Gn 49,5-7). Forse alcuni dei suoi membri avevano cominciato a esercitare le funzioni sacerdotali (cfr. Gdc 17,7-13), che diventarono poco per volta una loro prerogativa. La distinzione tra sacerdoti e leviti, invece, avrebbe avuto luogo più tardi, quando il re Giosia distrusse i santuari periferici e mise i loro sacerdoti al servizio del tempio di Gerusalemme, mantenendoli però in posizione subordinata rispetto al clero di questa città (cfr. 2Re 23,9): I membri di quel gruppo avrebbero così mantenuto la prerogativa di «sacerdoti» in senso proprio, mentre gli altri avrebbero ricevuto l'appellativo di «leviti», diventando loro assistenti.

Originariamente i sacerdoti dovevano trasmettere gli oracoli divini, insegnare la legge (*tôrah*) che consisteva allora in una breve istruzione di carattere cultuale e, infine, presiedere al culto sacrificale (cfr. Dt 33,8.10). Con l'andare del tempo, la funzione oracolare è stata assunta dai profeti, mentre l'insegnamento della legge è diventato prerogativa degli scribi. Ai sacerdoti è restata, invece, la funzione sacrificale che, dopo l'esilio, è diventata il loro compito essenziale: essi non dovevano però uccidere la vittima ma aspergere con il suo sangue gli oggetti sacri, bruciare sull'altare la carne o le offerte che spettavano a Dio e, infine, consumare le carni a loro riservate.

Questo compito non derivava loro, come per i profeti, da una vocazione personale, ma dal fatto stesso di appartenere, per nascita, a una famiglia sacerdotale. Dopo l'esilio, con la scomparsa di Zorobabele, l'ultimo discendente di Davide, sono state le potenti famiglie sacerdotali ad assumere l'amministrazione del gruppo giudaico sotto il governo dei persiani e poi dei greci e dei romani. In seguito, i discendenti dei maccabei (asmonei), pur appartenendo a un ramo secondario dei discendenti di Aronne, si sono appropriati sia del sacerdozio che della regalità.

D. LEGGE DI PURITÀ (LV 11-16)

In questa sezione sono riportate le norme riguardanti la purezza rituale. È questo un ambito molto impegnativo, perché riguarda tutti i settori della vita privata e sociale. Dall'osservanza di queste norme

dipende l'idoneità della persona a compiere le proprie funzioni religiose. La regolamentazione di questo ambito è particolarmente minuziosa, in quanto bisogna distinguere se si tratta di impurità palesi o nascoste, consapevoli o inconsapevoli. Vi è poi la necessità di eliminare le impurità contratte: a questo scopo riveste particolare importanza la celebrazione del gran giorno dell'espiazione (*Kippur*). La sezione si può dividere in due parti:

1. L'impurità e la sua eliminazione (Lv 11-15)
2. Rituale del gran giorno dell'espiazione (Lv 16).

1. L'impurità e la sua eliminazione(Lv 11-15)

Le impurità qui enumerate sono quelle causate da certi cibi, dal parto, dalla lebbra e da situazioni connesse con la vita sessuale. Altrove si accenna ad altre impurità, come ad esempio quelle derivanti dal contatto con i cadaveri (cfr. Nm 19,11-16). L'impurità viene contratta mediante il semplice contatto con oggetti considerati impuri o al verificarsi delle situazioni previste, anche se esse hanno luogo indipendentemente dalla volontà del soggetto.

In primo luogo, rende impuro l'uomo il mangiare o anche solo il toccare la carne di certi *animali* (Lv 11; cfr. Dt 14,3-21). Sono considerati impuri gli animali che non hanno lo zoccolo spaccato e sono ruminanti (o sono considerati come tali), oppure quelli che, pur avendo lo zoccolo spaccato, non ruminano. In base a questa regola sono impuri il cammello, l'irace (una specie di coniglio), la lepre e il maiale. Gli animali acquatici sono impuri se non hanno pinne e squame. Sono impuri anche gli uccelli da preda e gli uccelli rapaci, nonché gli insetti alati che camminano su quattro zampe (ad eccezione delle locuste, delle cavallette, dei grilli e degli acridi) e i rettili, fra i quali sono enumerati anche topi, lucertole e talpe. Infine sono impuri gli animali morti di morte naturale o uccisi da altri animali (cfr. Lv 17,15). Particolari abluzioni sono stabilite per chi mangia la loro carne o viene a contatto con essa.

L'impurità può derivare anche dal *parto* (Lv 12). Una donna è impura per sette giorni dopo la nascita di un figlio maschio e per quattordici giorni se si tratta di una figlia; dopo di ciò, nel primo caso dovrà astenersi dai rapporti sessuali per altri trentatré giorni, e nel secondo per altri sessantasei. Alla fine dei quaranta o degli ottanta giorni è tenuta a un rito di purificazione. È chiaro che queste norme non presuppongono una svalutazione dell'attività procreatrice che la

tradizione sacerdotale fa oggetto di una particolare benedizione divina (cfr. Gn 1,28).

Un'altra causa di impurità è la *lebbra* (Lv 13-14). Il termine ebraico tradotto con «lebbra» (*nega*ᶜ, piaga) non indica soltanto la malattia che oggi è chiamata con questo nome ma anche diverse malattie della pelle, alcune delle quali guaribili. Spettava al sacerdote, non come medico ma come interprete della legge, decidere quando si trattava effettivamente di lebbra. Colui che era riconosciuto come lebbroso era dichiarato impuro, e di conseguenza era allontanato dalla comunità ed era costretto a vivere fuori dalla città o dal villaggio (Lv 13,45-46). In caso di guarigione, era ancora il sacerdote che doveva constatarla (14,3): il lebbroso guarito doveva offrire un sacrificio e sottoporsi a particolari riti di purificazione; solo quando questi erano terminati egli poteva essere riammesso alla vita della comunità (Lv 14). Stranamente erano considerati come soggetti a lebbra, e quindi bisognosi di purificazione, anche i vestiti (13,47-59) e le case (14,33-57).

La *vita sessuale* è anch'essa un campo in cui si verificava con facilità la condizione di impurità (Lv 15). Questa concezione era dovuta a una certa incompatibilità che Israele aveva colto tra la sessualità e l'esercizio del culto. Si incorreva nell'impurità in quasi tutte le funzioni sessuali, legittime o illegittime, normali o anormali. Per fare solo qualche esempio, l'uomo era impuro se si verificava una qualsiasi perdita di carattere genitale (Lv 15,1-17); i normali rapporti sessuali rendevano impuri per il resto del giorno (15,18; cfr. 1Sam 21,4); una donna era impura durante le mestruazioni, come pure durante ogni anormale perdita di sangue (15,19-30).

2. Il grande giorno dell'espiazione (Lv 16)

La consapevolezza di non essere in grado di eliminare volta per volta tutte le impurità in cui ciascuno poteva incorrere ha portato all'introduzione di una festa annuale, il *Kippur* («espiazione»), che aveva lo scopo di effettuare la purificazione generale di tutto il popolo. Il rituale di questa festa è frutto di una compilazione a volte confusa di norme diverse. Esso contemplava l'uso di due capri, ciascuno dei quali era sorteggiato per un compito diverso.

Sul primo di questi capri il sommo sacerdote imponeva le mani e confessava i peccati di Israele, che erano così trasferiti a esso: questo capro non era sacrificato, ma era condotto vivo nel deserto e abbandonato ad Azazel, lo spirito del male. Perciò è chiamato *capro emissario*. Questo rito è molto arcaico e rispecchia una mentalità

magica secondo cui il peccato si elimina caricandolo su un animale e rimandandolo a colui che ne è l'artefice, cioè lo spirito impuro per eccellenza. L'imposizione delle mani sulla testa del capro emissario non deve essere confusa con il rito analogo che aveva luogo nei sacrifici, dove era assente l'idea di un trasferimento dei peccati dal peccatore alla vittima. Inoltre, mentre la carne delle vittime era sacra, il capro emissario è considerato come impuro e non viene sacrificato a Dio ma inviato nel deserto, e chi l'ha accompagnato deve purificarsi.

Il secondo capro era immolato insieme con un giovenco: il sangue del giovenco era usato per l'espiazione a favore del sacerdote e della sua famiglia, mentre quello del capro serviva per l'espiazione di tutto il popolo. Esso perciò viene chiamato *capro espiatorio*. L'espiazione veniva fatta portando il suo sangue nel Santo dei santi (era questa l'unica volta all'anno in cui ciò avveniva) e aspergendolo sul coperchio dell'arca (espiatorio). Si riteneva infatti che questo luogo, in cui Dio stesso risiede, venisse contaminato dalle impurità del popolo: per ciò la sua aspersione con il sangue aveva l'effetto di purificare tutto il popolo, rendendo così possibile la presenza di Dio nel tempio. L'efficacia del rito dipendeva dalle prerogative che erano riconosciute al sangue, in quanto sede della vita (cfr. Lv 17,11) e, più a monte, dal fatto che l'alleanza tra Dio e Israele era stata conclusa con un rito analogo (cfr. Es 24,6).

La cerimonia del *Kippur* deriva dunque dalla fusione di due riti, di cui solo il secondo si ispira alla genuina concezione sacrificale propria del popolo di Israele. Lo scopo di questa festa era limitato, in quanto serviva a eliminare quelle impurità rituali che, essendo state contratte inavvertitamente, non potevano essere tolte mediante i riti prescritti per ciascuna di esse. Con il tempo, però, il rito del *Kippur* venne visto come il mezzo per eccellenza con cui Dio perdonava il suo popolo.

In Israele l'impurità non aveva nulla a che fare con il campo morale, ma riguardava esclusivamente la componente fisica dell'uomo e lo rendeva inabile nei confronti del culto. Il concetto di impurità deriva, come le sue molteplici applicazioni, da antichi tabù religiosi la cui origine è sconosciuta. Forse era considerato come impuro tutto ciò che aveva direttamente a che fare con la vita e con la morte, considerate come le aree nelle quali si manifesta più apertamente il potere della divinità. Questa ipotesi non spiega però come mai l'impurità rende inadatti all'esercizio del culto. Per quanto

riguarda gli animali, è probabile che siano stati considerati come impuri quelli che erano utilizzati dai popoli circonvicini in connessione con i loro culti. Sembrano invece escluse considerazioni di carattere igienico.

Le norme di purità, qualunque sia stata la loro origine, sono state introdotte in modo piuttosto forzato all'interno della religione israelitica. In essa infatti il rapporto con Dio dipende dall'osservanza dei suoi comandamenti (decalogo e prescrizioni sociali da esso derivate), mentre le norme di purità lo subordinano a condizioni esterne, che non hanno nulla a che vedere con la vita morale.

Queste norme hanno avuto un ruolo positivo, anche se marginale, nella religione ebraica, in quanto servivano per inculcare l'idea della trascendenza di Dio e il rispetto a lui dovuto in ogni ambito e momento della propria vita; durante e dopo l'esilio sono esse che hanno consentito ai giudei di tenersi separati dall'ambiente circostante e di difendere la propria identità. Esse però, facendo consistere la volontà di Dio in prescrizioni in gran parte esterne e banali, hanno spesso provocato un vuoto legalismo o, peggio ancora, un esclusivismo tale da escludere per principio i non giudei, che non le praticavano, da un qualsiasi rapporto con la divinità.

E. La legge di santità (Lv 17-27)

L'ultima parte del Levitico è chiamata «codice di santità» perché contiene le prescrizioni che il popolo di Israele deve osservare per essere un popolo santo, cioè consacrato a Dio. Secondo la teoria documentaria, questa sezione è la più antica del codice sacerdotale, in quanto sarebbe stata composta nel periodo che precede immediatamente l'inizio dell'esilio. Oggi si ritiene più probabile che essa sia stata elaborata dopo la ricostruzione del tempio. Il motivo conduttore di tutta la sezione è quello indicato in questo invito: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (19,2): su di esso si basa non solo il codice di santità, ma tutta la legislazione biblica, il cui scopo è quello di far sì che Israele diventi pienamente partecipe della santità di Dio, in forza della quale, ai piedi del Sinai, è diventato una «nazione santa» (cfr. Es 19,6). La legge di santità abbraccia le seguenti sezioni:

1. Efficacia del sangue (Lv 17)
2. Precetti vari e amore del prossimo (Lv 18-20)
3. Sacerdoti e feste di Israele (Lv 21-23)

4. Gli anni santi (Lv 25)
5. Benedizioni e minacce (Lv 26-27)

1. Efficacia del sangue (Lv 17)

All'inizio del capitolo è ripresa la legge riguardante la centralizzazione del culto (vv. 1-9). È poi riaffermata la proibizione di mangiare il sangue di qualsiasi animale (v. 10); a questa norma è data la seguente motivazione: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre anime; poiché il sangue espia in quanto è la vita» (7,11). Per comprendere questa frase, bisogna interpretare correttamente i singoli termini che la compongono. Il sangue è indicato due volte, all'inizio e alla fine, come sede della vita (*nefeš*): questa ingenua credenza popolare deriva dal fatto che, da una parte, il sangue versato emette un po' di vapore, e dall'altra la sua fuoruscita produce la morte. Il sangue è posto sull'altare in «espiazione per le vostre anime». In questa espressione, il termine «espiazione» (dalla redice *kafar*) non indica, in ebraico, l'essere puniti per le proprie colpe ma piuttosto l'atto con cui Dio, di sua libera iniziativa, le cancella. La preposizione «per» (*ʿal*, in greco *anti*) ha diversi significati (al posto di, contro, in favore di, per); qui essa significa «per, in favore di». Il termine «anima» (*nefeš*), infine, indica la persona in quanto essere vivente animato, vivo. Perciò l'espressione non vuol dire, come si è sostenuto in passato, che il peccato commesso dall'uomo sarebbe scaricato sulla vittima la quale, di conseguenza, espierebbe al suo posto, cioè sarebbe punita con la morte a lui dovuta. Più semplicemente, significa che il sangue, ristabilendo l'unione con Dio, espia, cioè rimuove il peccato dell'offerente.

Secondo la mentalità ebraica, il sangue, in quanto segno e strumento di comunione, è dato da Dio per attuare il perdono del peccato. Con esso si aspergono gli oggetti che significano la presenza di Dio in mezzo al suo popolo: questo rito, che presso i cananei serviva a far passare la parte migliore della vittima a Dio, in Israele serve invece a «consacrarli». A monte sta l'idea, già sottolineata a proposito del Kippur, secondo cui il peccato allontana Dio dal suo popolo, e di conseguenza *dissacra*, cioè priva del loro significato religioso proprio gli oggetti che rappresentano la divinità, quali l'altare, il Santo dei santi, il coperchio dell'arca. Questi devono quindi essere riconsacrati, cioè riportati al loro significato originario (cfr. Lv 16,32-33). Ciò avviene mediante il sangue, il quale ricava la propria

efficacia dal fatto che l'alleanza era stata conclusa versando il sangue sull'altare e sul popolo (cfr. Es 24,6). Il capitolo termina con alcune direttive riguardanti l'obbligo di non consumare il sangue (Lv 17,12-16).

2. Precetti vari e amore del prossimo (Lv 18-20)

Il codice prosegue con un capitolo nel quale sono elencate numerose proibizioni sessuali, con particolare riferimento all'incesto: della trasgressione di queste norme si sarebbero macchiati i cananei, i quali proprio per questo sarebbero stati scacciati dalla loro terra (Lv 18).

Il capitolo successivo (Lv 19) si apre con un invito a imitare la santità di Dio: «Siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo» (v. 2). La santità è una prerogativa specifica di Dio che, però, è comunicata al popolo dell'alleanza (cfr. Es 19,6): questo, per essere santo, deve prendere come modello la santità con Dio, praticando le norme contenute nel codice. Questa esigenza viene sottolineata mediante l'espressione «Io sono JHWH» che richiama il significato del nome divino (cfr. Es 3,14: «Io sono colui che sono»): in forza del suo nome, che esprime il suo impegno per la liberazione di Israele, JHWH è la fonte del diritto a cui il popolo deve ispirare tutta la sua esistenza.

Il capitolo 19 prosegue con una raccolta di precetti morali (vv. 3-4.11-17) simili a quelli del decalogo, all'interno della quale sono state inserite alcune prescrizioni di carattere religioso e sociale (vv. 5-10). Al termine dell'elenco appare la seguente direttiva: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il prossimo tuo come te stesso. Io sono il Signore» (v. 18). Con queste parole, il legislatore esclude anzitutto la vendetta e il sentimento di rancore che la provoca. Egli intende fare capire che l'osservanza dei comandamenti della legge deriva dal cuore della persona, perciò non può essere ottenuta unicamente con la minaccia della punizione: ciò che si richiede è una disponibilità interiore al perdono e alla riconciliazione.

Perché sia raggiunto questo scopo, il legislatore dà la seguente direttiva: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Il termine «amare» non indica mai un semplice sentimento, ma la lealtà verso l'altro nel rispetto di tutto ciò che a lui compete. Il «prossimo» in questo contesto è sinonimo di «fratello, figlio del tuo popolo», quindi

indica direttamente il proprio connazionale, membro della comunità dell'alleanza. Propriamente parlando quindi l'amore, pur abbracciando i propri nemici personali, non si estende al di fuori di Israele. Nulla è detto dell'israelita empio e del non israelita. Riguardo a quest'ultimo, se si tratta di un «forestiero» (*ger*), cioè di uno straniero che ha posto la propria residenza in Israele, anche lui deve essere amato (v. 34): egli d'altra parte era facilmente assimilato all'israelita di nascita in quanto ordinariamente riceveva la circoncisione e festeggiava la Pasqua con gli israeliti (cfr. Es 12,48). Per questa ragione, il forestiero si identificherà con il «proselite», cioè colui che si converte al giudaismo. Non si menziona invece lo straniero vero e proprio, che spesso e volentieri veniva considerato come un nemico. Però il precetto è aperto a ulteriori sviluppi, in quanto l'amore, nella concezione biblica, si sviluppa a raggiera: esso deve raggiungere anzitutto i più vicini, estendendosi poi a tutti coloro con i quali si entra via via in un rapporto di prossimità.

L'israelita deve amare il suo prossimo «come se stesso», cioè deve riconosce nella persona che gli sta di fronte un altro se stesso, dotato degli stessi diritti e doveri, bisognoso della stessa solidarietà che ciascuno desidera per se stesso. Riecheggia qui la nota formula chiamata «regola d'oro» che proibisce di fare all'altro quello che non si vorrebbe ricevere da parte sua: difatti, nella traduzione aramaica del Levitico essa è riportata come commento del comandamento biblico (cfr. TgPsJ Lv 19,18). In altre parole, l'amore non consiste in un generico volersi bene o nell'assistenza in caso di bisogno ma nel saper vivere in un rapporto costante con l'altro, dando vita a quella realtà profonda e complessa che è la comunità. È dunque amando il proprio prossimo che l'israelita riconosce che JHWH è il suo Dio e si lascia coinvolgere nella sua santità.

Di conseguenza, questo comandamento rappresenta la sintesi di tutti i comandamenti del decalogo che fanno seguito al primo: esso infatti rappresenta il loro principio ispiratore, in quanto la fedeltà verso Dio (*clausola fondamentale*) si attua soltanto mediante l'impegno effettivo nei confronti del prossimo. Esso inoltre indica che cosa bisogna fare per essere fedeli a Dio anche in quelle situazioni che non sono regolate da una legge specifica. Per questo motivo, il precetto che impone l'amore del prossimo viene praticamente a combaciare con la clausola fondamentale che nel Deuteronomio è espressa in termini di amore nei confronti di Dio (cfr. Dt 6,4-5). Questa identificazione, alla quale si allude già in Dt 10,12.19, non appare però esplicitamente nei libri canonici, ma solo in testi

giudaici tardivi come i *Testamenti dei XII Patriarchi* e nel Nuovo Testamento.

Il capitolo prosegue con altri precetti di carattere morale e rituale. Nel capitolo successivo (Lv 20) si commina la pena di morte per chi dà uno dei suoi figli a Moloch (vv. 1-5) e l'eliminazione dal popolo per chi si rivolge agli indovini (v. 6); dopo un'esortazione ulteriore alla santità (v. 7), sono elencate le pene per numerose colpe riguardanti la famiglia (vv. 8-21). Il capitolo termina con una esortazione (vv. 22-27).

3. Sacerdoti e feste di Israele (Lv 21-23)

La legge di santità riporta, poi, una serie di prescrizioni riguardanti la santità dei sacerdoti (Lv 21) e le disposizioni di coloro che partecipano ai cibi sacri (Lv 22). Subito dopo sono elencate le festività del popolo di Dio. Alcune di esse sono trattate in modo più esteso dalla stessa tradizione sacerdotale in altri contesti:

a) *Sabato* (vv. 3-4; cfr. Es 20,8-11).
b) *Pasqua e Azzimi* (vv. 5-8; cfr. Es 12).
c) *Il primo covone* (vv. 9-14): offerta delle primizie dell'orzo.
d) *Festa delle Settimane* (vv. 15-22): cade cinquanta giorni dopo la Pasqua e perciò è chiamata in greco Pentecoste. In essa si celebra la fine del raccolto; in seguito diventerà il ricordo annuale dell'alleanza e del dono della legge (cfr. Es 19,1).
e) *Primo giorno del settimo mese* (vv. 23-25): festa di Capodanno.
f) *Il giorno delle Espiazioni* (*Kippur*) (vv. 26-32; cfr. Lv 16).
g) *La festa delle Capanne* (vv. 33-36.39-43): si festeggiava il raccolto autunnale. Per sette giorni la gente dimorava in capanne. Si trattava di un uso agricolo, che era diventato ben presto un ricordo della peregrinazione del popolo nel deserto.

Le feste di Israele hanno avuto per lo più un'origine agricola e hanno conservato il loro collegamento originario con i ritmi della natura. Esse però sono diventate ben presto un ricordo delle potenti gesta compiute da JHWH. Celebrando le sue feste, Israele ripercorre nell'arco dell'anno tutti i momenti più salienti della storia della salvezza. In questo modo rinnova la sua fede nel Dio salvatore e ritrova la motivazione fondamentale che lo spinge a osservare la sua volontà contenuta nella Tôrah. Le feste sono anche un momento molto significativo di formazione alla vita comunitaria.

4. Gli anni santi (Lv 25)

Accanto alle feste che scandiscono i tempi dell'anno, la legge di santità assegna a certi anni un compito particolare nella vita religiosa di Israele (Lv 25). Nel settimo anno (*anno sabbatico*) la terra doveva restare non coltivata (cfr. Es 23,10-11): infatti come l'essere umano e gli animali, così anche la terra deve avere un riposo sabbatico (vv. 2-7). Dal canto suo, Dio assicura che supplirà alla mancanza del raccolto di quell'anno con un raccolto più abbondante nell'anno precedente (vv. 18-22).

Nel cinquantesimo anno aveva luogo il giubileo (vv. 8-17.23-34). Questo anno era così chiamato perché il suo inizio veniva proclamato con il suono del corno (*jôbel*). In esso si doveva compiere quanto era già previsto per l'anno sabbatico e in più restituire i beni immobili, la terra o la casa, a chi eventualmente li avesse alienati (vv. 23-34); inoltre dovevano essere liberati gli schiavi ebrei (vv. 39-43). Da questa legge risulta che la proprietà, piuttosto che venduta, era affittata a un prezzo da calcolare in base agli anni che separano dal giubileo. Lo stesso valeva per stabilire il valore di chi si vendeva come schiavo. Questa regola non si applicava invece alle case che si trovavano dentro le mura di una città, a meno che esse appartenessero ai leviti (cfr. vv. 29-34). La legge del giubileo si ispira al principio secondo cui Dio soltanto è il padrone della terra (v. 23), in quanto è lui che l'ha conquistata e l'ha data alle tribù in usufrutto.

La legge riguardante il giubileo è molto recente e non trova conferme in altri testi, se non in Lv 27,16-25 e Nm 36,4, che però dipendono da questo testo. Secondo il codice dell'alleanza la liberazione degli schiavi ebrei doveva avere luogo al termine di sei anni di servizio (cfr. Es 21,2; cfr. anche Ger 34,8-16 e Is 61,1); la stessa prescrizione si trova nel codice deuteronomico (Dt 15,12-18), dove è menzionato l'anno sabbatico, ma solo come occasione in cui sono condonati i debiti (cfr. Dt 15,1-3.9). Più che di una norma concreta, il giubileo rappresenta forse un ideale di giustizia e di uguaglianza sociale, a cui il popolo deve tendere a prescindere dalla sua attuazione concreta.

5. Benedizioni e minacce (Lv 26-27)

Al termine del codice si trova, in sintonia con il formulario dell'alleanza, un brano che contiene una lunga serie di benedizioni e di minacce (Lv 26): in caso di fedeltà Dio darà al popolo pace, fecondità, benessere e soprattutto gli garantirà la sua costante

presenza; ma in caso di infedeltà lo colpiranno terribili sventure: malattie, sconfitte, carestie, lo sterminio da parte di bestie selvatiche e infine la dispersione fra le nazioni. Anche se queste si verificheranno, Dio però non rigetterà per sempre Israele e non lo annienterà del tutto.

In un'appendice (Lv 27) si danno ulteriori direttive riguardanti i voti, il riscatto dei primogeniti, l'anatema e le decime.

Dio è santo perché è totalmente separato dalle creature imperfette e corruttibili, ma più ancora perché è completamente estraneo al peccato che contrassegna ogni essere umano (cfr. Is 6,3). Egli manifesta la propria santità soprattutto intervenendo nella storia umana e procurando la salvezza del suo popolo (cfr. Ez 36,22-23). Chiunque entra nella sfera della sua santità deve imitare il suo modo di agire, mettendo in pratica i suoi comandi. Questi sono anzitutto i precetti morali, contenuti nel decalogo e nelle liste a esso apparentate (cfr. Lv 19,1-4.11-18), ma anche numerose altre prescrizioni che toccano la sfera rituale. Il contatto con la santità divina, se avviene conformemente alla sua volontà e secondo le modalità da lui stabilite, è sorgente delle benedizioni più grandi, altrimenti è fonte di terribili castighi. Il codice di santità ha lo scopo di istruire gli israeliti affinché possano vivere in modo conforme alla santità che è stata loro conferita, evitando così che si scateni su di loro l'ira divina.

F. Ai piedi del Sinai: ultimi atti (Nm 1-10)

La tradizione sinaitica termina con la prima sezione dei Numeri (Nm 1-10). Essa si divide in tre parti: anzitutto è presentato il resoconto dei censimenti delle tribù (Nm 1-4), a cui fa seguito un blocco prevalentemente legislativo (Nm 5-8); infine è raccontata la celebrazione della Pasqua e la partenza dal Sinai (Nm 9-10).

La prima di queste due parti si apre con l'ordine dato da Dio a Mosè di fare il censimento di tutti i maschi dai vent'anni in su (cfr. 1,45). Mosè obbedisce e fa il censimento (Nm 1): il numero di tutti i censiti (603.550) è spropositato rispetto alle possibilità di organizzazione e di spostamento nel deserto. I leviti, che svolgono il loro servizio nel santuario, non sono calcolati. A essi è affidato il compito di trasportare il santuario portatile e tutti i suoi accessori (vv. 48-54). Si indicano poi le modalità con cui le tribù devono disporsi nell'accampamento e come devono marciare sia negli spostamenti normali sia nei momenti di pericolo (Nm 2).

Successivamente, l'attenzione è rivolta più specificamente ai leviti (Nm 3): Aronne e i suoi figli sono consacrati sacerdoti, mentre i leviti hanno il compito di risiedere attorno alla tenda dell'arca al centro del campo; questi ultimi sono stati scelti in sostituzione dei primogeniti e sono a loro volta censiti (Nm 3,5-13.40-51). In forza della presenza dei leviti, gli israeliti diventano un esercito consacrato, vincolato al santo servizio del Signore. I leviti sono poi elencati per famiglie e a ognuna di esse è affidato un compito specifico (Nm 4).

A questo punto sono riportate alcune leggi (Nm 5): l'una riguarda l'espulsione degli impuri e l'altra la restituzione dovuta in caso di furto (5,1-10). Dopo di esse è spiegato lungamente ciò che il sacerdote deve fare quando un uomo sospetta la moglie di adulterio senza averne prove sicure, lasciando alla fine che sia Dio stesso a pronunziare il giudizio (5,11-31; cfr. Es 32,20).

Un ultimo capitolo (Nm 6) è dedicato alle norme riguardanti i nazirei, persone consacrate a Dio che si distinguevano per la lunga capigliatura, per l'astensione dalle bevande alcooliche e soprattutto per l'attenzione a evitare qualsiasi contatto con cadaveri (cfr Gdc 13,4-5). Al termine del capitolo è riportata la *benedizione* che Aronne e i sacerdoti suoi discendenti dovranno pronunciare su tutti gli israeliti (Nm 6,24-26). Questa benedizione ha lo scopo di attirare sul popolo la protezione divina, che si manifesta nel fatto che Dio «fa brillare» il proprio volto sul popolo, cioè gli sorride, dimostrando così la sua benevolenza. Come segno del suo favore, Dio concede a Israele il dono della pace (*šalôm*) che rappresenta la sintesi di ogni bene.

Nei due capitoli successivi, si passa a esaminare le questioni relative all'offerta di doni per la dedicazione del santuario (Nm 7), la custodia delle lampade e la purificazione dei leviti che saranno dedicati al servizio nella tenda, nonché i limiti di età stabiliti per il loro ministero (Nm 8).

Nella seconda parte della sezione (Nm 7-10) si narra la solenne celebrazione della Pasqua, la prima dopo l'uscita dall'Egitto: in questo contesto si specifica come devono comportarsi coloro che sono impuri per aver toccato un cadavere (9,1-14). Dopo alcune precisazioni circa la colonna di nube e di fuoco che avrebbe accompagnato gli israeliti e circa l'ordine di marcia (9,15 - 10,32), l'autore narra la partenza definitiva del popolo dal Sinai sotto la guida di JHWH che si manifestava sotto forma di nube (10,33-36).

L'ultima parte della permanenza di Israele ai piedi del Sinai è dunque ormai orientata all'imminente partenza: il risultato del censimento presenta Israele come un popolo già compatto e numeroso, la presenza dei sacerdoti e dei leviti ne sottolinea la sacralità, mentre le leggi riportate sono soprattutto in funzione di una marcia che non deve avere nulla di profano, perché è determinata non da una decisione umana, ma dalla volontà sovrana di JHWH. Il popolo, infatti, affronta il cammino nel deserto come una grande processione liturgica, preceduto dall'arca dell'alleanza e accompagnato dalla nube, l'una e l'altra segno visibile della presenza efficace di JHWH.

Conclusione

Secondo la tradizione sacerdotale, la manifestazione di Dio al Sinai ha lo scopo non di attuare l'alleanza con Israele, ma di manifestargli le norme riguardanti il santuario e le funzioni dei sacerdoti. Per i sacerdoti esiliati in Babilonia, l'alleanza tra Dio e Israele risale a molto tempo prima degli eventi sinaitici, quando Israele non esisteva ancora come popolo e Dio aveva stretto un rapporto privilegiato con i suoi progenitori. Infatti l'alleanza concessa da Dio ad Abramo si estende anche ai suoi discendenti (cfr. Gn 17,7). Quando poi decide di liberare gli israeliti dalla schiavitù egiziana, JHWH lo fa perché si è ricordato della sua alleanza con loro (Es 2,24; 6,5). E li conduce ai piedi del Sinai per insegnare loro come devono rendergli culto nel modo a lui gradito.

L'esercizio del culto occupa, in via di principio, un posto secondario nella religione israelitica. Ciò appare chiaramente dal fatto che nel decalogo, che è presentato come la «carta dell'alleanza», due soli comandamenti, il primo (Es 20,2-6) e il terzo (Es 20,8-11), hanno a che fare, indirettamente, con questa sfera. Tuttavia il culto ha svolto in pratica un ruolo di primaria importanza in Israele, come in tutte le società antiche. Questo aspetto della vita religiosa è venuto in primo piano al tempo di Giosia, la cui riforma, introducendo il principio della centralizzazione del culto, ha cambiato sostanzialmente antiche abitudini improntate a grande autonomia. Con il ritorno dall'esilio, il culto è diventato determinante nella pratica del gruppo giudaico costituitosi intorno al tempio. In questo contesto, l'accento viene posto sulla concezione biblica della santità, in forza della quale Dio è il «totalmente altro», inaccessibile all'essere umano, cui è preclusa

ogni possibilità di catturare il divino e di servirsene per i propri scopi egoistici. Il Dio trascendente però comunica la sua santità, della quale il popolo si appropria non solo mediante i riti sacri, ma anche e soprattutto mediante l'osservanza dei comandamenti divini che culminano nel precetto che esige di amare il proprio prossimo come se stessi.

Il Levitico regola soprattutto la sfera dei sacrifici che costituiscono la ragione d'essere del tempio, e quelle concernenti rispettivamente la purità e la santità dei sacerdoti e di tutti gli israeliti. Queste ultime direttive toccano aspetti che a prima vista sembrano al di fuori della sfera direttamente religiosa o morale; per di più i riti contenuti nel Levitico e nella prima parte dei Numeri possono sembrare pratiche solo esteriori, motivate dal bisogno di affermare la propria identità nei confronti delle popolazioni circonvicine o, peggio, di garantirsi la benevolenza divina. Il credente che si applica alla loro osservanza è condotto per mano a vivere nell'obbedienza al Dio santo non solo nei momenti del culto e della preghiera, ma in ogni situazione della sua esistenza. Questi precetti sono dunque concepiti in funzione non di un vuoto ritualismo, ma di un autentico senso religioso, che deve sfociare in una dimensione di fraternità e di amore fra tutti i membri del popolo.

Tuttavia proprio l'osservanza di queste norme, che appaiono in gran parte estranee rispetto ai comandamenti morali, apre più facilmente la strada al pericolo di legalismo, specialmente quando i motivi socioculturali che avevano dato loro origine non sono più conosciuti e compresi: allora diventa facile considerare come essenziali per il rapporto con Dio certe pratiche solo perché sono comandate, a prescindere da qualsiasi valenza morale. L'eccessiva concentrazione sull'osservanza di queste norme ha comportato inoltre una separazione troppo rigida di Israele dalle altre nazioni e ha fatto in qualche modo inaridire la sua spinta messianica.

VI
I PRIMORDI DELL'UMANITÀ
(Genesi 1-11)

Alla luce della fede di Israele espressa nella tradizione sinaitica, esaminiamo adesso il primo dei cinque libri del Pentateuco. Esso è designato nella Bibbia ebraica, come gli altri quattro, con la prima parola del testo, *Berešît*, In principio. I traduttori greci lo hanno intitolato *Genesis*, perché narra le «origini» del mondo e di Israele. L'intento del libro è quello di mostrare come il popolo di Israele, pur avendo avuto origine in senso proprio solo in forza dell'alleanza che JHWH aveva stretto con esso sul monte Sinai, fosse già stato scelto da lui molto tempo prima, per attuare una salvezza di dimensioni cosmiche.

La Genesi contiene un materiale narrativo, a volte molto antico, di carattere in gran parte mitologico e leggendario, tramandato oralmente dalle tribù. Come negli altri libri del Pentateuco, anche in esso si notano incongruenze di vario tipo, quali bruschi cambiamenti di stile e di contenuto, concezioni teologiche contrastanti, doppioni, generi letterari diversi. Inoltre non mancano anacronismi, allusioni a costumi legali e religiosi di epoche successive, storie riguardanti l'origine di luoghi di culto. Infine, gli eventi sono narrati il più delle volte senza alcun rapporto con la storia dell'epoca in cui sarebbero accaduti. Tutto ciò rivela l'intervento di più mani in tempi diversi. Le grandi articolazioni del libro sono indicate dalla ripetizione ben dieci volte, nel corso del libro, del termine ebraico *toledôt*, che significa «generazione, origine, genealogia» (Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1; 37,2).

Il problema dell'origine di Israele e del suo significato nel consesso delle nazioni si poneva soprattutto agli esuli che erano ritornati nella loro terra, i quali dovevano legittimare la loro pretesa di abitare, come comunità autonoma, in una terra di cui altri si ritenevano i legittimi proprietari. Le modalità con cui la Genesi è stata composta e soprattutto le finalità che si prefigge, mostrano che si tratta di un'opera di carattere prevalentemente religioso. I fatti narrati, perciò, hanno poco a che fare con la storia propriamente detta, mentre sono decisivi per scoprire il significato che i narratori

assegnavano alle vicende umane, in modo particolare a quelle riguardanti il popolo di Israele.

Il libro si divide in due parti che, pur essendo strettamente collegate tra loro, sono separate l'una dall'altra a motivo non solo dei temi trattati ma anche del genere letterario adottato. Nella prima (Gn 1-11) viene narrata la creazione del mondo e dell'umanità, mentre la seconda (Gn 12-50) si concentra sulla chiamata dei suoi antenati, i patriarchi. In questo capitolo si affronta la prima di queste due parti.

INTRODUZIONE

Nella prima parte della Genesi sono narrate le origini del mondo e dell'umanità, prescindendo da Israele e dalla sua storia. Sebbene non si parli ancora di Israele, è proprio a partire dalla sua esperienza religiosa che il narratore si interroga su questi temi. Egli intende presentare Adamo, il primo essere umano, come l'ideale a cui Israele deve tendere, mentre nel suo peccato e in quello dei suoi immediati discendenti si rispecchia l'infedeltà in cui Israele è spesso caduto nella propria storia. Dio appare come l'artefice di tutto il cosmo, che gli appartiene insieme con l'umanità che lo abita. Solo un Dio Signore universale poteva infatti legittimare il ruolo storico che Israele si attribuiva al termine dell'esilio. La quasi totale mancanza di agganci tra questi capitoli e il resto del Pentateuco fa pensare che essi siano stati inseriti solo tardivamente nel loro posto attuale per fornire un prologo universalistico alla storia della salvezza. In questa introduzione affronteremo i temi seguenti:

1. Genere letterario
2. Creazione e fede di Israele
3. Contenuto della sezione

1. Genere letterario

In questa parte del libro vengono riportati racconti simili ai miti presenti in diverse culture, specialmente quelle cananea e assiro-babilonese. Secondo M. Eliade, il mito è una «storia esemplare» avvenuta nel mondo degli dèi, cioè al di fuori del nostro tempo e del nostro spazio, nell'«eterno presente» da cui tutte le realtà umane ricevono il loro significato. In altre parole, il mito è il modello di ciò che continuamente si verifica, un precedente la cui accettazione e

imitazione danno all'agire umano il suo senso ultimo. Mediante il mito l'essere umano è reintegrato nel tempo sacro degli dèi.

I miti più significativi che hanno influenzato il racconto biblico sono: il poema sumero della creazione che dai suoi protagonisti prende il nome di *Enki-Ninhursag*; quello babilonese intitolato *Enuma eliš* («Quando in alto»); l'epopea babilonese di *Gilgameš*, il cui nucleo originario risale ai sumeri, che narra le vicende del mitico re sumero della città di Uruk; il mito babilonese del diluvio intitolato *Atra-ḫasis*. Rispetto a essi però la Genesi rivela una diversa concezione del cosmo e dell'umanità, che sono compresi alla luce della fede nell'unico Dio creatore e salvatore. È comune però alla Genesi e ai racconti mitologici la tendenza a rappresentare l'operare di Dio in modo antropomorfico, cioè a immagine dell'agire umano.

Diversamente però da quanto si verifica nei miti, nella Bibbia i protagonisti non sono gli dèi ma gli uomini, mentre gli eventi primordiali avvengono in questo mondo e sono posti all'inizio di una storia che riguarda tutta l'umanità. Essi non sono dunque semplici modelli, ma rappresentano il punto di partenza di avvenimenti e situazioni in cui è direttamente coinvolto Israele come popolo di Dio.

I miti contenuti nella storia primordiale non sono isolati nella Bibbia, dove si trova un abbondante materiale mitologico. In molti testi a carattere poetico, la creazione è descritta come risultato della lotta di Dio contro uno o più mostri primordiali (Gb 26,12-13; 38,8-11; Sal 74,13-14; 89,9-11). Persino eventi salvifici, quali l'esodo, sono presentati come una lotta di Dio contro le potenze degli abissi (Is 51,9-10; cfr. Es 15,8). In modo analogo è raffigurata la vittoria finale di Dio contro le potenze del male (Is 27,1). La morte del re di Babilonia è descritta come la caduta di un essere luminoso, Lucifero, che aveva preteso di essere simile a Dio (Is 14,12-15). Anche il re di Tiro è descritto come un cherubino perfetto e pieno di sapienza, che abitava nel giardino dell'Eden, ma a causa del suo orgoglio è stato allontanato da quel luogo privilegiato e gettato sulla terra (Ez 28,11-19).

2. Creazione e fede di Israele

Il racconto delle origini dell'umanità è il frutto di tradizioni, messe per iscritto dopo un certo periodo di trasmissione orale, nelle quali si riflette la fede di Israele. Questa si è sviluppata a partire da un'esperienza religiosa che ha alla sua origine non la creazione, ma l'alleanza conclusa da Dio con i progenitori presso il monte Sinai, in occasione dell'esodo dall'Egitto. Per questo, alla base dei racconti dei

primordi si evidenziano riferimenti più o meno espliciti al formulario dell'alleanza, così come era stato elaborato dalla tradizione deuteronomica (prologo storico, clausola fondamentale, norme particolari, benedizioni e minacce).

La concezione di un Dio creatore dell'universo non era assente nel mondo ebraico, come attestano numerosi testi molto antichi (cfr. Gn 14,19.22; 24,3; 1Re 8,12) specialmente di carattere sapienziale (cfr. Gb 38; Pr 3,19-20; 14,31; 20,12). Solo in tempi recenti però essa è stata integrata all'interno della visione di fede propria di Israele. Questo passo è stato compiuto dall'autore della seconda parte del libro di Isaia (Deuteroisaia) che, al termine dell'esilio, mette in piena luce il carattere salvifico della creazione, facendo di essa la garanzia e il fondamento di un nuovo intervento di JHWH a favore del suo popolo (Is 42,5-6; 44,24-28; 45,12). Questo sviluppo è attestato in molti salmi, nei quali la creazione è elencata fra le opere salvifiche compiute da JHWH (cfr. Sal 74,12-17; 89,10-13; 136,4-9), diventando così il primo degli interventi salvifici di Dio che precedono l'esodo e l'alleanza. Si può dunque pensare che i primi undici capitoli della Genesi siano stati inseriti solo tardivamente nel loro posto attuale, per fornire un prologo universalistico alla storia della salvezza: ciò è confermato dalla mancanza di agganci tra questi capitoli e il resto del Pentateuco.

Il tema del peccato ha origine anch'esso dall'esperienza religiosa di Israele. Chiamato ad aderire liberamente all'iniziativa salvifica di Dio, il popolo mormora, recalcitra e spesso si ribella (cfr. Es 5,15-23; 14,11-12; 15,24; 16,3); infine, poco dopo la conclusione dell'alleanza, mentre Mosè si trova sul monte Sinai, si costruisce un vitello d'oro e gli offre sacrifici e preghiere (Es 32,1-6). Questo gesto, che consiste nella trasgressione del primo comandamento del decalogo, assume il significato di un peccato delle origini, che continuamente riemergerà nella storia tormentata di Israele. Anche se si manifesta come disobbedienza a un precetto, il peccato consiste nel rifiuto di Dio e nell'abbandono del cammino verso la libertà. A esso perciò fanno seguito terribili castighi, i quali ne mettono in luce la potenza distruttiva a danno non solo di chi lo commette ma anche dell'ambiente in cui vive e di tutta la società (cfr. Es 20,5).

3. Contenuto

La sezione si apre con due racconti della creazione, dei quali il primo (Gn 1,1-2,4a) appartiene alla tradizione sacerdotale, di cui riflette la preoccupazione per i riti e il culto, mentre il secondo (Gn

2,4b-25) rispecchia una tradizione sapienziale, più pittoresca e forse più antica. Con questo secondo racconto si salda la descrizione della caduta dei primi esseri umani (Gn 3,1-24), le cui conseguenze vengono poi messe in luce nell'episodio di Caino e Abele (Gn 4). Il primo racconto della creazione trova invece la sua naturale continuazione in una genealogia dei patriarchi prediluviani (Gn 5,1-32) e nel racconto del diluvio (Gn 6-9), nel quale si mescolano tradizioni diverse. Il periodo che fa seguito al diluvio viene colmato, in assenza di episodi significativi, con una «tavola di popoli» discendenti di Noè (Gn 10,1-32). La sezione termina con l'episodio della torre di Babele (Gn 11,1-9) e la genealogia di Abramo (Gn 11,10-32).

Il racconto dei primordi è scandito, come quello successivo dei patriarchi, dal termine *tôledôt*, che letteralmente significa «generazione», e può indicare l'origine, la discendenza, la genealogia di un personaggio. Il grande affresco della creazione (Gn 1-2) è presentato come *tôledôt* del cielo e della terra (2,4). Il termine *tôledôt* riappare per introdurre la genealogia dei patriarchi prediluviani (5,1), la storia di Noè e del diluvio (6,9), la discendenza di Noè (10,1). La lista dei discendenti di Sem, figlio di Noè, che si estende fino a Terach, padre di Abramo (11,10-26), è introdotta anch'essa come *tôledôt* di Sem. Così pure è presentata come *tôledôt* la «discendenza» di Terach (11,27-32) che costituisce il preludio alla storia di suo figlio Abramo. Tenendo conto di queste articolazioni, si può così dividere la sezione:

A. Primo racconto della creazione (Gn 1,1 - 2,4a)
B. Creazione e peccato (Gn 2,4b - 4,26)
C. Il diluvio e le sue conseguenze (Gn 5-11)

A. Primo racconto della creazione (Gn 1,1 - 2,4a)

Il libro della Genesi si apre con due racconti della creazione, nei quali appaiono punti di vista diversi circa gli inizi del cosmo e dell'umanità. Il redattore finale, non volendo sacrificare nessuno dei due, li ha conservati integralmente nella propria opera. Il primo di essi si caratterizza per il suo stile solenne e prolisso, ricco di schemi e di formule, in cui prevale l'interesse liturgico e legale e una rigida impostazione teologica. Tutto ciò rivela l'opera della tradizione sacerdotale, a cui si deve la redazione finale della Genesi. In questo racconto si sovrappongono due schemi, quello delle opere compiute da Dio e quello dei giorni in cui si è attuata la creazione.

1. Lo schema delle opere

Nel racconto sacerdotale sono descritte otto opere compiute da Dio per dare forma al caos. Il narratore si ispira chiaramente alle *concezioni cosmologiche* dell'antichità: la terra è immaginata come un disco posto sulle acque degli oceani inferiori, divise da quelle degli oceani superiori mediante una cappa (firmamento) su cui poggiano gli astri e da cui, mediante finestrelle, fuoriesce la pioggia.

La narrazione si apre con una breve introduzione in cui l'autore riassume tutta l'opera di Dio, mettendo subito dopo in luce la situazione su cui è intervenuto: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (1,1-2). L'intervento creatore di Dio, da cui hanno origine il cielo e la terra, cioè tutto l'universo, non si colloca al di fuori del tempo e dello spazio, come nelle cosmogonie babilonesi, ma «all'inizio» (*berešît*, greco *en archêi*), in quanto rappresenta il primo momento del tempo e della storia. L'azione divina è designata con il verbo *bara*ʾ, poco utilizzato, che denota l'operare di una potenza superiore, la stessa mediante la quale un giorno il popolo di Israele sarà chiamato all'esistenza (cfr. Is 43,1.15). Prima che Dio iniziasse le sue opere, quella che sarà poi la terra era un'entità «informe e deserta» (*tohû wabohû*) (cfr. Ger 4,23), simile a un oceano acquoso (*tehôm*) immerso nell'oscurità. Su di esso aleggiava lo «spirito di Dio» (*rûaḥ* ʾ*elohîm*): questa espressione può indicare la potenza di Dio che si manifesterà nella creazione, oppure un vento gagliardo che soffia sulla superficie delle acque. Affiora qui l'idea mitologica di un *caos acquoso* originario, che però non è una potenza divina, ma una realtà totalmente subordinata a Dio: il caos primitivo è così ridotto a una pura rappresentazione visiva del «nulla» che in realtà la mente umana non può immaginare. L'idea esplicita di «creazione dal nulla» appare nella Bibbia solo molto più tardi, e per di più in un libro scritto in greco (deuterocanonico), che risente ormai fortemente dell'influsso ellenistico (cfr. 2Mac 7,28).

Dopo questa introduzione, il narratore passa a descrivere le otto opere divine, per ciascuna delle quali utilizza un formulario fisso che comprende, con qualche variante, i seguenti punti: ordine divino, attuazione, descrizione dell'opera, imposizione del nome (solo per le prime tre opere), benedizione (riservata agli esseri viventi), apprezzamento divino e indicazione del giorno.

Le opere possono essere disposte in due serie di quattro ciascuna, fra le quali si nota un certo parallelismo, in quanto alle opere 1-3, che presentano la creazione in chiave di separazione, corrispondono le opere 5-7, in cui si descrive l'ornamentazione delle realtà precedentemente ottenute per via di separazione; le opere 4 e 8 non hanno invece nessuna corrispondenza tra loro.

	separazione		*ornamentazione*
I	l. Luce e tenebre (vv. 3-5)	**IV**	5. Astri (vv. 14-19)
II	2. Acque inferiori e superiori (vv. 6-8)	**V**	6. Pesci e uccelli (vv. 20-23)
III	3. Terra e mare (vv. 9-10)	**VI**	7. Animali terrestri (vv. 24-25)
	4. Creazione delle piante (vv. 11-13)		8. Creazione dell'uomo (vv. 26-31)

Da questo schema risulta che la logica dell'intervento divino è quella tipica dell'artigiano, il quale prima prepara l'ambiente e poi lo adorna. Le prime tre opere hanno lo scopo di far emergere dal caos primitivo gli elementi essenziali di un cosmo ben ordinato (*separazione*): la luce, le acque su cui sovrasta il firmamento e la terraferma. La quinta, la sesta e la settima implicano una certa ornamentazione degli elementi prodotti nelle prime tre: gli astri sono destinati a riflettere la luce e a indicare le stagioni e le feste, i pesci popolano il mare e gli uccelli volano nel cielo, gli animali vivono sulla terra. Separando la creazione degli astri da quella della luce e facendone semplici riflettori, di cui non menziona neppure il nome, il narratore vuole evitare il rischio, molto attuale in ambiente babilonese, che essi siano considerati come divinità.

Le opere inoltre si susseguono in ordine di importanza, andando da ciò che è più essenziale e meno differenziato (la luce) fino a ciò che è più perfetto, l'uomo, il quale appare così come culmine e coronamento di tutto il creato (1,26-28). L'importanza dell'uomo è sottolineata in diversi modi. Anzitutto, prima di crearlo Dio esprime la sua intenzione dicendo: «Facciamo l'uomo...» (v. 26): probabilmente questa espressione suppone l'idea mitologica di una consultazione da parte di Dio con le divinità inferiori che fanno parte della sua corte celeste (resti di questa concezione si trovano anche in altre parti della Bibbia: cfr. Gb 1,6; 1Re 22,19; Sal 8,6; 82,1). Il termine ʾ*adam* (uomo) ha qui un significato collettivo: sarebbe quindi meglio

tradurlo con un plurale («gli uomini») o con un termine astratto («umanità»).

L'autore aggiunge poi che l'uomo è creato «a immagine (*ṣelem*) e somiglianza (*demût*) di Dio». Questa espressione significa che l'uomo è una rappresentazione plastica molto simile a Dio, anche se non identica all'originale. Questa somiglianza non consiste per l'uomo in una prerogativa fisica, perché la divinità è invisibile, e neppure in primo piano nel fatto di possedere l'intelligenza e la volontà (concetti senz'altro presupposti). L'uomo è simile a Dio perché è chiamato a vivere in un costante rapporto di amicizia con lui, analogo a quello sperimentato da Israele nel contesto dell'alleanza; questo rapporto sussiste anche dopo il peccato (cfr. Gn 9,6). In questa prerogativa l'essere umano trova il fondamento stesso della propria esistenza. L'autore commenta la decisione divina soggiungendo: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio (ʾe*lohîm*) lo creò» (v.27). Quest'ultima espressione riflette, forse, l'idea mitologica secondo cui l'uomo è simile agli esseri divini inferiori (gli ʾ*elohîm*: cfr. Sal 8,6, dove il termine ʾ*elohîm* è tradotto «angeli»). Ma nel contesto è chiaro che egli è immagine di Dio stesso.

Secondo questo racconto, i due sessi sono creati contemporaneamente, in assoluta parità, e sono dotati ambedue, in modo eguale, della stessa dignità di immagine di Dio. Si può pensare che, nelle fonti mitologiche a cui l'autore si ispira, la diversità dei sessi rientrasse nel concetto stesso di immagine della divinità, poiché questa era sempre rappresentata come coppia (il dio e la sua consorte). Anche l'autore ispirato, pur avendo abbandonato questa rappresentazione politeistica di Dio, ha voluto affermare che è proprio nel loro amore reciproco che l'uomo e la donna si manifestano come «immagine di Dio», allo stesso modo in cui, nell'alleanza, il rapporto con Dio si esprime nell'amore del prossimo.

Infine, l'uomo è dotato di una speciale benedizione divina, da cui deriva la fecondità e il dominio su tutto il creato (vv. 26.28-31). Da questa benedizione, che indirettamente riguarda anche gli animali creati nello stesso giorno, risulta che la facoltà riproduttiva è buona e santa, in quanto permette all'essere umano di prolungare nella storia l'opera creatrice di Dio: essa non rappresenta dunque un obbligo oneroso, ma una potenzialità insita nella sua natura, che deve essere usata secondo i criteri suggeriti dalla retta ragione. In quanto immagine di Dio, l'uomo riceve il compito di «soggiogare e dominare» tutti gli animali. Questa espressione significa che egli dovrà esercitare un potere sovrano su di essi, e indirettamente su

tutte le cose. Ogni essere umano diventa così responsabile di fronte a Dio del creato, di cui deve preservare l’ordine e l’armonia, non sfruttandolo egoisticamente, ma usandone per il bene proprio e di tutti i suoi simili.

Come cibo, l’uomo riceve da Dio solo i vegetali (1,29), segno questo che la violenza è totalmente bandita dall’universo così come è uscito dalle mani di Dio. Solo dopo il diluvio gli sarà concesso di consumare la carne degli animali (Gn 9,3). Dopo aver portato a termine la creazione dell’uomo, Dio si rende conto che quello che ha fatto è «molto buono»: con questo superlativo è indicata ancora una volta la superiorità dell’uomo su tutte le altre creature.

2. Lo schema dei giorni

Allo schema delle opere si sovrappone lo schema dei giorni, che è quello tipico della settimana ebraica. Siccome in essa i giorni lavorativi sono sei, il narratore ha concentrato due opere (la 3ª e la 4ª) nel terzo giorno, e altre due (la 7ª e la 8ª) nel sesto. Questo sovraccarico di opere in due giorni sbilancia un po’ la struttura del racconto, tenendo conto anche del fatto che le opere 4ª e 8ª non si corrispondono.

Come un normale artigiano, anche Dio nel settimo giorno si astiene da qualsiasi opera (2,1-3). Con il verbo «cessare», che deriva dal sostantivo *šabbat*, «sabato» e significa quindi letteralmente «fare sabato», è fatta allusione all’ultimo giorno della settimana. L’autore mostra così che la creazione non ha avuto luogo al di fuori del tempo e dello spazio, ma è l’evento che ha dato inizio al tempo del mondo, che per l’israelita è scandito appunto dal succedersi delle settimane.

Infine Dio benedice e consacra il settimo giorno, cioè lo riserva a sé, facendo di esso il simbolo del suo eterno riposo e della sua felicità. Sono messe così le basi della teologia sacerdotale del sabato: riposando in questo giorno santo, il popolo di Israele entra coscientemente nel riposo di Dio, diventando esso stesso una nazione santa (cfr. Es 31,12-17; cfr. Es 19,6). In tal modo esso rende viva e operante l’alleanza.

Dalla sovrapposizione dello schema della settimana e di quello delle opere, risulta che l’uomo è sì il culmine della creazione, ma egli stesso è creato in vista del sabato, celebrando il quale ricupera il proprio rapporto con Dio (immagine) e coinvolge in esso tutte le cose sulle quali, nei sei giorni precedenti, ha impresso il marchio del proprio lavoro.

Il racconto sacerdotale della creazione non ha dunque uno scopo scientifico ma religioso: esso si presenta sostanzialmente come una catechesi sul sabato, di cui si mette in risalto il significato non solo per Israele ma anche per tutto l'universo. Ispirandosi alla teologia dell'alleanza, l'autore intende spiegare non come hanno avuto origine le cose ma qual è il loro rapporto con Dio e con l'uomo. Ripercorrendo le tappe della creazione dopo la dura esperienza dell'esilio, Israele scopre la sua vera identità di popolo di Dio e, proprio nella celebrazione del sabato, vede il coronamento della creazione e lo strumento che gli permette di attuare quell'ideale di umanità che Dio aveva progettato all'origine.

B. Creazione e peccato (Gn 2,4b - 4,26)

Il secondo racconto della creazione è completamente autonomo rispetto al precedente. Esso è attribuito alla tradizione jahwista: ne sarebbero prova lo stile immediato e vivace, i numerosi antropomorfismi, l'attenzione agli aspetti psicologici della vicenda, nonché l'uso corrente del nome divino (JHWH = Signore). Il fatto che questo sia abbinato a Elohîm (Dio) è stato visto, a volte, come prova che il racconto è il risultato della fusione di due precedenti tradizioni. In base agli studi recenti, è difficile ammettere che questo racconto abbia l'antichità che gli attribuivano i sostenitori dell'ipotesi documentaria: forse è più ragionevole pensare a una tradizione più recente, formatasi forse anch'essa al tempo dell'esilio o poco dopo di esso. In questo racconto non si trova più, come nel precedente, la presenza di schemi e formule fisse, ma piuttosto un susseguirsi di scene ispirate anch'esse alla teologia dell'alleanza. Il racconto si può dividere nei seguenti momenti:

1. Creazione dell'uomo (Gn 2,4b-17)
2. Formazione della donna (2,18-25)
3. Il primo peccato (3,1-24)
4. Caino e la sua discendenza (Gn 4,1-26)

1. Creazione dell'uomo (Gn 2,4b-7)

Il secondo racconto della creazione, diversamente dal precedente, pone al primo posto la creazione dell'uomo. Prima dell'intervento divino, il mondo è immaginato non come un caos acquoso ma come una terra deserta, sulla quale Dio non aveva ancora fatto piovere e

che l'uomo non aveva ancora irrigato con l'acqua dei canali. In questa situazione ha luogo la creazione dell'uomo. Dio lo plasma servendosi della terra (ʾ*adamah*), dalla quale appunto viene fatto derivare il suo nome (ʾ*adam*, Adamo, uomo): questa immagine deriva dall'esperienza della morte, in seguito alla quale il corpo umano si dissolve, diventando simile a polvere (cfr. 3,19). In forza del soffio vitale ricevuto da Dio, l'uomo diventa un «essere (*nefeš*, anima) vivente»; in altre parole, egli diventa un essere animato che vive, diversamente dal cadavere, che è un essere animato, ma morto. Questa descrizione tradisce l'idea biblica, in base alla quale l'essere umano non è un composto di anima e corpo ma una realtà unitaria (persona) che riceve da Dio il dono della vita. È chiaro che l'intenzione dell'autore non è quella di spiegare la modalità dell'origine dell'uomo (fissismo o evoluzionismo), ma solo di mettere in luce la sua totale dipendenza da Dio.

Il fatto che la creazione del primo uomo avvenga nel deserto richiama alla mente Israele, il quale proprio nel deserto è venuto all'esistenza in quanto popolo di Dio (cfr. Dt 32,10; Os 9,10). Proprio perché plasmato da Dio, l'uomo, come Israele, deve totalmente dipendere da lui (cfr. Is 45,9-11; 64,7). Anche l'accenno al soffio di «vita» trova la sua spiegazione in riferimento a Israele, il quale riceve da Dio la sua vita nella misura in cui gli è fedele (cfr. Dt 30,15-20).

Dopo aver compiuto la sua prima opera, Dio pianta un giardino in Eden, dove colloca l'uomo (v. 8). L'esistenza nei tempi primordiali di un giardino meraviglioso è attestata frequentemente nella mitologia, ed è presente anche nel testo biblico in cui si narra la caduta del re di Tiro (Ez 28,13). Diversamente però da quanto afferma ad esempio il mito di *Enki Ninḫursag*, il giardino è qui la dimora dell'uomo, e non della divinità.

La creazione del giardino è descritta in modo dettagliato nei vv. 9-14. Esso si trova a «Oriente» (naturalmente rispetto agli israeliti, che vivono in Palestina), in una regione chiamata Eden. Questa località non è identificata. Siccome il termine ebraico ʿ*eden* significa «delizie», esso diventa quasi il nome proprio del giardino (3,23: «giardino di Eden», cioè «giardino delle delizie»). I LXX traducono il termine «giardino» con *paradeison*, che indica una riserva reale di caccia e di piacere: da qui deriva l'espressione corrente «paradiso terrestre». In alcuni testi, la terra di Israele è paragonata al «giardino *di* Eden» (cfr. Ez 36,35; Gl 2,3).

Gli alberi del giardino sono «graditi alla vista e buoni da mangiare». In mezzo al giardino vi è «l'albero della vita» e «l'albero della conoscenza del bene e del male». Il primo riappare solo in 3,22: esso ricorda la pianta della vita, cioè dell'immortalità, che era stata sottratta da un serpente a *Gilgameš* mentre si dissetava a una sorgente. Nella Bibbia, l'espressione «albero della vita» è a volte usata per indicare un bene pieno e durevole (cfr. Pr 11,30; 13,12; 15,4). Il secondo albero, che sarà poi occasione del primo peccato, porta un nome il cui significato apparirà solo nel contesto della tentazione. Di esso non si è trovato alcun parallelo mitologico. L'autore descrive poi l'abbondanza delle acque che si trovano nel giardino, ponendo in esso la sorgente dei grandi fiumi conosciuti nell'antichità: il Pison (probabilmente l'Indo), il Ghicon (probabilmente il Nilo), il Tigri e l'Eufrate. Come si può facilmente intuire, questa descrizione non ha nulla a che vedere con i moderni libri di geografia.

Dopo aver creato il giardino, Dio «prende» l'uomo creato nella terra arida, e lo «colloca» (*wajjanniḥehû*, lo fece riposare) nel giardino stesso (v. 15). Questi due verbi ricordano l'atto con cui Dio «prende» Israele (Dt 4,20) e lo «fa riposare» nella terra promessa (Ez 37,14; Is 14,1): è questo un riferimento implicito al prologo storico dell'alleanza. Lo scopo per cui l'uomo è collocato nel giardino è quello di «coltivarlo e custodirlo». Egli dunque, anche prima del peccato, deve svolgere, nel luogo assegnatogli da Dio, un ruolo attivo (cfr. 1,28). Si noti però che i due verbi «coltivare» e «custodire» significano anche rispettivamente «rendere culto (a Dio)» e «osservare (i comandamenti)»: per il lettore ebreo è dunque spontaneo intendere il giardino come il luogo in cui l'uomo esercita la propria fedeltà a Dio (*clausola fondamentale*), esattamente come lo era per Israele la terra promessa.

Il primo uomo riceve da Dio un comando: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (vv. 16-17). Questo precetto, ad analogia dei comandamenti contenuti nel decalogo (Es 20,1-17), è formulato in stile apodittico, e la sua trasgressione ha come pena, in sintonia con le *minacce* dell'alleanza, la morte (cfr. Es 21,12-17): questa appare qui come un evento prematuro e traumatico, mentre in seguito verrà a significare la «mortalità», in quanto caratteristica dell'uomo decaduto (cfr. 3,19). Non è detto perché proprio il mangiare questo frutto avrebbe provocato un effetto così disastroso: rifacendosi alla

teologia dell'alleanza, l'autore intende semplicemente affermare che l'uomo, come risposta al dono ricevuto da Dio (*prologo storico*), era chiamato a rendere visibile e concreta la comunione con lui mediante un gesto di obbedienza incondizionata (*clausola fondamentale*).

2. Formazione della donna (Gn 2,18-25)

La terza scena del racconto è introdotta da una frase con cui Dio esprime il suo progetto: «Non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (v. 18). L'uomo appare qui per la prima volta come un individuo di sesso maschile. Il fatto che egli sia solo è presentato come una limitazione che deve essere quanto prima superata. A tal fine, Dio pensa di dargli un aiuto: il termine «simile» traduce l'ebraico *kenegdô*, che significa letteralmente «come davanti a lui», cioè che gli corrisponde perfettamente, come l'immagine riflessa nello specchio. Dio allora crea gli animali (vv. 19-20) e l'uomo assegna a ciascuno un nome, dimostrando così la propria superiorità e il proprio dominio su di essi. Fra di loro, però, non trova un aiuto simile a sé.

A questo punto, Dio plasma la donna servendosi di una costola dell'uomo (vv. 21-22). Questa immagine non ha paralleli nella mitologia. Il termine «costola» è una traduzione solo approssimativa dell'ebraico *ṣelaᶜ* che significa più genericamente «lato». La donna è tratta dal lato dell'uomo perché ella si pone di fronte a lui come un essere che gli è complementare e che deve riunirsi a lui per formare di nuovo l'unità originaria. L'uomo non può assistere all'atto divino, perché Dio gli ha mandato un sonno profondo (*tardemah*), simbolo della confusione e dello smarrimento che coglie l'uomo di fronte alla manifestazione di Dio (cfr. Gn 15,12; 1Sam 26,12).

Dopo aver creato la donna, Dio la conduce all'uomo, il quale dice: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (v. 23). Affermando che è «carne dalla sua carne e osso dalle sue ossa», Adamo riconosce che la donna è strettamente imparentata con lui (cfr. Gn 29,14) e partecipa della sua stessa natura. A lei egli non impone il nome, che invece le è dato da Dio («sarà chiamata», passivo teologico), per evitare che il lettore pensi a una superiorità dell'uomo sulla donna. D'altra parte, si suppone che il nome assegnato alla donna sia lo stesso dell'uomo (*ʾiš*) al femminile (*ʾiššah*): da questa assimilazione dei due nomi, deriva che la donna, pur essendo diversa dall'uomo, è dotata delle sue stesse prerogative.

L'autore poi aggiunge: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due saranno una sola carne» (v. 24). Questa annotazione ha lo scopo di spiegare l'origine del matrimonio, che appare qui strettamente monogamico: in esso la fecondità è certamente inclusa, ma in primo piano vi è l'unità e la felicità della coppia. Il fatto che i progenitori fossero nudi e non ne provassero vergogna (v. 25) significa che il rapporto fra loro era semplice e spontaneo, senza quei condizionamenti che accompagnano normalmente, in certe civiltà, l'esposizione del proprio corpo.

Il secondo racconto della creazione, non diversamente da quello sacerdotale, ha dunque uno scopo esclusivamente teologico. Anche qui al centro della creazione è collocato l'uomo, il quale si trova in una situazione privilegiata, in piena armonia con Dio e con il cosmo. A prima vista la donna è subordinata all'uomo: ella infatti è creata dopo di lui, a partire da una parte del suo corpo, e deve essergli di aiuto. Tuttavia l'autore afferma con chiarezza la parità dei sessi: la donna infatti è superiore agli animali e rappresenta l'immagine speculare dell'uomo, è sua carne e sue ossa, riceve lo stesso nome dell'uomo e infine è destinata a formare con lui una sola carne. Diversamente dal primo racconto, la presenza di un precetto a cui è collegata una terribile sanzione mette in luce per la prima volta l'aspetto di rischio insito nella condizione umana: l'uomo ha ricevuto tutto, ma può perderlo in ogni momento. Egli è quindi responsabile di fronte al suo Creatore. Più ancora che nel primo racconto, la creazione dell'uomo è descritta qui sulla falsariga della nascita di Israele, il popolo dell'alleanza, oggetto di una speciale predilezione ma sottoposto a una terribile minaccia.

Anche il secondo racconto della creazione, pur nella sua originalità, mette bene in luce la visione biblica dell'uomo e del mondo nei loro rapporti vicendevoli: l'universo dipende totalmente da Dio; l'uomo si colloca al centro di tutte le cose create, delle quali è responsabile di fronte a Dio; la violenza è radicalmente bandita non solo nei rapporti tra persona e persona ma anche in tutto il creato. La donna è uguale all'uomo, con il quale deve stringere un rapporto di comunione e di amore; il matrimonio è chiaramente monogamico (contrariamente agli usi dell'epoca) e la procreazione non è un dovere oneroso, bensì l'espressione più piena dell'amore. Questo racconto trae origine dalla fede di Israele: i narratori, consapevoli che il male non può provenire da Dio, hanno proiettato agli inizi del mondo quella che, secondo la loro fede, sarebbe stata un giorno la situazione del popolo di Dio e di tutta l'umanità (cfr. Is 11,6-9). In tal

modo, i due procedimenti con i quali si delinea il piano di Dio, quello che lo vede realizzato agli inizi (protologia) e quello che ne proietta il compimento alla fine (escatologia), si richiamano a vicenda.

3. Il primo peccato (Gn 3,1-24)

Il secondo racconto della creazione, a differenza del primo, fa da preludio a una serie di episodi che riguardano la coppia originaria e tutta l'umanità. La situazione idilliaca delle origini non ha lunga durata. Improvvisamente subentra un elemento perturbatore che sconvolge l'ordine meraviglioso voluto da Dio. Di conseguenza, mentre da un lato si prospetta la prodigiosa crescita numerica del genere umano, appare subito che ciò avviene nel contesto di un progressivo allontanamento da Dio: l'uomo e la donna si ribellano al suo ordine e la nascita dei loro figli va di pari passo con un progressivo diffondersi del male. Il narratore procede anche qui con scene successive, nelle quali introduce i suoi personaggi, riferisce il dialogo che si svolge fra loro e immediatamente indica gli effetti sconcertanti delle loro azioni.

a. Tentazione e caduta (Gn 3,1-7).

La prima scena del racconto presenta due soli personaggi, la donna e il serpente, tra i quali si apre un dialogo pieno di tensione. Il serpente entra in azione senza essere stato presentato precedentemente. Esso è designato come una delle bestie selvatiche che Dio aveva creato: non è dunque un essere soprannaturale decaduto, ma piuttosto la personificazione di una inclinazione cattiva che si trova nell'uomo. È tipico della favola introdurre come protagonisti animali parlanti. Solo in un secondo tempo, nel contesto delle leggende giudaiche riguardanti la caduta degli angeli, il serpente sarà identificato con il «diavolo» (Sap 2,24). Il fatto che il ruolo di tentatore sia assegnato proprio al serpente si deve alla sua fama di animale scaltrissimo, e soprattutto al fatto che nel mondo orientale esso era, come il toro, una raffigurazione del dio della fecondità; in Israele il culto di JHWH, rappresentato sotto forma di serpente, era stato introdotto persino nel tempio di Gerusalemme (2Re 18,4).

Il racconto della tentazione rivela una fine psicologia, frutto di una lunga riflessione ispirata all'alleanza. Essa si svolge in due tempi, in ciascuno dei quali è sferrato, secondo angolature diverse, un duro attacco al rapporto che lega la prima coppia umana a Dio. Anzitutto, il serpente insinua che Dio ha proibito di mangiare tutti i frutti del

giardino (v. 1), mettendo così in dubbio la sua bontà, cioè il *prologo storico*. Nel contesto dell'alleanza, la negazione dei benefici di Dio è sufficiente a privare di qualsiasi valore il precetto da lui dato. La donna respinge con fermezza l'insinuazione del serpente, affermando che Dio ha proibito soltanto, sotto pena di morte, di mangiare il frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino (vv. 2-3). Ella però eccede, in quanto aggiunge che Dio ha proibito persino di toccarlo: il fatto di esagerare il comando rivela forse la paura del castigo, nella quale si nasconde già il desiderio di trasgredirlo.

Il serpente, visto che il suo tentativo di negare il dono di Dio è stato respinto, torna all'attacco mettendo in dubbio la realtà della pena (*maledizione/minaccia*): mangiando il frutto dell'albero proibito non si incorre nella morte ma si ottiene il privilegio di essere come Dio, venendo a conoscere il bene e il male (vv. 4-5). Se la trasgressione del comando non comporta conseguenze negative, ciò significa che Dio è un despota geloso che non teme di mentire per difendere le proprie prerogative. Così il precetto viene di nuovo a perdere la sua credibilità e la sua forza vincolante.

Alla seconda insinuazione del serpente la donna non risponde. Il narratore si limita a osservare che ella comincia a guardare con occhio diverso il frutto proibito, che ora le sembra buono da mangiare, «gradito» agli occhi e «desiderabile» per acquistare saggezza: il diverso modo di vedere l'albero indica un cambiamento interiore, determinato dall'insorgere del desiderio egoistico. Ciò è tanto più significativo in quanto gli aggettivi «gradito» e «desiderabile» sono ricavati dai due verbi *ʾawah* e *ḥamad* che nel decalogo deuteronomico esprimono il desiderio proibito dal nono e decimo comandamento (Dt 5,21). L'insorgere incontrastato del desiderio provoca automaticamente l'atto esterno dell'appropriazione: la donna mangia il frutto e ne dà anche ad Adamo, il quale la segue senza nulla obiettare (v. 6). Per il narratore, la responsabilità dell'uomo non è per nulla inferiore a quella della donna. Come conseguenza del loro peccato, i progenitori si rendono conto di essere nudi (v. 7): è questo il segno di un turbamento interiore che d'ora in poi condizionerà i loro rapporti.

Il narratore presenta dunque il gesto dei progenitori come un peccato di *desiderio*: volendo ottenere una prerogativa divina (cfr. Is 14,13-14), essi si ribellano a Dio e rompono il rapporto con lui (*clausola fondamentale*). Non è chiaro in che cosa consistesse, per il narratore, la «conoscenza del bene e del male» che doveva essere preclusa ai progenitori. Secondo alcuni si tratta del *rapporto*

sessuale, a cui sembrano alludere alcuni elementi del racconto, quali il serpente, la conoscenza, la nudità, i dolori del parto, l'attrattiva della donna verso l'uomo. Nulla però lascia intendere che Dio avesse proibito ai progenitori l'esercizio della sessualità, anche se di fatto questo ha luogo solo dopo il peccato (cfr. 4,1). Secondo altri, oggetto del desiderio è la *conoscenza di tutte le cose*. Nel linguaggio biblico infatti «bene» e «male» possono essere i due estremi che delimitano tutta la realtà (cfr. 2Sam 14,17): l'uomo quindi avrebbe desiderato di ottenere una conoscenza quasi infinita, che compete solo a Dio. A questa interpretazione si oppone però il fatto che Dio, dopo il peccato, affermerà che l'uomo effettivamente è diventato come lui conoscitore del bene e del male (v. 22).

È più probabile l'interpretazione secondo cui la conoscenza proibita consisteva nella facoltà di determinare per proprio conto ciò che è bene e ciò che è male (cfr. Is 5,20; Am 5,14). L'uomo avrebbe quindi desiderato una totale autonomia in campo morale. In tal modo si sarebbe arrogato una prerogativa divina, rifiutando così la propria dipendenza da Dio. E di fatto ottiene qualcosa di simile, come Dio stesso riconoscerà in seguito (cfr. v. 22). Ma ciò è dovuto non a una prerogativa dell'albero stesso, bensì alla ribellione dell'uomo. Bisogna quindi pensare che all'«albero della conoscenza del bene e del male» sia stato dato questo nome solo retrospettivamente, in quanto l'uomo, mangiandone il frutto, voleva ottenere e di fatto ha ottenuto una prerogativa che non gli competeva.

In questo brano, la donna è presentata come colei che per prima è stata tentata ed è diventata a sua volta tentatrice. Questo tratto del racconto non significa che per l'autore la donna fosse più vulnerabile dell'uomo; probabilmente, invece, esso è suggerito dal ruolo secondario e istigatore che era spesso attribuito alla donna nella società ebraica (cfr. Pr 5,1-23), con effetti a volte disastrosi (cfr. 1Re 11,1-6). È possibile che l'autore abbia attribuito alla donna il primo passo verso la trasgressione per giustificare il fatto che i pesi della vita familiare e sociale cadono in gran parte su di lei (cfr. v. 16).

b. L'interrogatorio (Gn 3,8-13)

Subito dopo il peccato, quando Dio scende nel giardino, l'uomo e la donna si nascondono per non farsi vedere (v. 8). La venuta di Dio è un antropomorfismo che mette in luce l'intimità, ormai distrutta, che lo univa ai progenitori. L'interrogatorio riguarda solo l'uomo e la donna. Il serpente non è interrogato perché la sua colpa è evidente. Dio chiama l'uomo come se nulla sapesse e gli chiede dove si trovi

(v. 9). L'uomo risponde di aver avuto paura e di essersi nascosto perché era nudo (v. 10). Più che la paura del castigo, ciò che lo trattiene dal presentarsi a Dio è il timore reverenziale, lo stesso che in Israele impediva di esporre il proprio corpo in un luogo sacro (cfr. Es 20,26). Dio allora intuisce l'accaduto e ne fa esplicita domanda (v. 11). L'uomo però non si assume la responsabilità di ciò che ha fatto e la scarica sulla donna, quasi sottintendendo che il vero colpevole è Dio stesso, che gliel'ha data come compagna (v. 12): il peccato, invece di provocare solidarietà fra coloro che lo commettono, li pone inevitabilmente l'uno contro l'altro. Anche la donna non assume la sua responsabilità, e getta la colpa sul serpente che l'ha ingannata (v. 13).

c. La condanna (Gn 3,14-19)

La punizione dei colpevoli è assegnata nell'ordine inverso a quello dell'interrogatorio. Dio comincia proprio dal serpente, il quale non era stato neppure interrogato. Questi è maledetto da Dio e condannato a camminare sul suo ventre e a mangiare polvere (v. 14). Ciò spiega la sua forma abietta (*eziologia*) e mette in guardia dal considerarlo una divinità.

Dio inoltre annunzia: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (v. 15). L'interpretazione di questo testo non è del tutto chiara perché i due verbi «schiacciare» e «insidiare» sono la traduzione dello stesso verbo ebraico (*šûf*), il cui significato è incerto. Sembra tuttavia che si tratti di un attacco reciproco, con esito incerto, tra il serpente, visto ora come personificazione del male, e la discendenza della donna, cioè tutta l'umanità. Il testo non parla dunque direttamente di una sconfitta del serpente, ma lascia intendere che esso non ha ancora riportato una vittoria definitiva. Letto però nel contesto di tutta la Bibbia, che narra la storia della salvezza, esso diventa un annunzio di speranza per l'umanità intera (*protovangelo*). Di questa speranza si è fatta forse interprete la Bibbia greca che traduce il pronome «questa» (la discendenza della donna) non con il neutro ma con il maschile, insinuando così che il protagonista della lotta sarà un personaggio di sesso maschile, che forse si identifica con il Messia; secondo la traduzione aramaica, i figli della donna «sono destinati a fare la pace alla fine, nel giorno del re Messia» (TgGn 3,15). L'interpretazione secondo cui la frase si riferisce rispettivamente a Gesù e a Maria non ha chiaramente alcun fondamento. È però limitativo ritenere, come fanno alcuni studiosi,

che il testo sia una semplice spiegazione eziologica del contrasto tra l'uomo e una specie animale, quella del serpente.

Alla donna Dio preannunzia le sofferenze collegate con la gravidanza e con il parto, che rendono penosa la sua condizione nella famiglia e nella società; inoltre le attribuisce una forte attrattiva verso l'uomo, aggiungendo che questi la dominerà (v. 16). Il rapporto tra l'uomo e la donna, tipo e fondamento di ogni altro rapporto sociale, è ormai sconvolto, e ciò a scapito del più debole. In modo particolare, la dipendenza della donna dall'uomo, tipica della società ebraica come di tante altre, è attribuita non alla volontà originaria di Dio ma al peccato dell'uomo.

Per l'uomo il castigo riguarda il campo specifico della sua attività, cioè il lavoro (vv. 17-19). L'autore fa riferimento a due forme di vita, quella degli *agricoltori* (vv. 17.19ab) e quella dei *beduini* della steppa (vv. 18.19c). La maledizione divina colpisce la terra, e solo di riflesso l'uomo: ciò significa che, anche nella tragica situazione che si è verificata, la speranza non deve venir meno. La morte non avviene subito, come si poteva supporre dalla minaccia di Dio (cfr. 2,17), ma in un momento futuro, al termine cioè dell'esistenza terrena. Il fatto che l'uomo sia mortale è così attribuito a una colpa da lui commessa.

Il racconto della caduta termina con alcuni dettagli complementari. La donna è chiamata Eva (*ḥawwah,* vita), poiché è destinata a diventare la madre di tutti i viventi (v. 20): nonostante il peccato, continua dunque la vita che è il più grande dono di Dio. Questi poi riveste l'uomo e la donna con tuniche di pelle (v. 21), mostrando così che il suo amore per loro non è venuto meno. Infine, perché l'uomo non abbia accesso all'albero della vita, lo scaccia dal giardino e lo manda a coltivare la terra desertica da cui è stato tratto. I cherubini, posti a custodia del giardino e dell'albero della vita, sono figure mitologiche conosciute in Mesopotamia, mentre la fiamma della spada folgorante rappresenta il fulmine (vv. 22-24). L'allontanamento dal giardino si ispira al tema della rottura dell'alleanza, che comportava per Israele l'abbandono della terra donatagli da Dio (cfr. Dt 11,17; 28,15-68).

Il tema del peccato ha origine anch'esso dall'esperienza religiosa di Israele. In questa tradizione, il peccato di Adamo è presentato come il punto di partenza di una degenerazione di tutto il genere umano, esattamente come era stata per Israele l'adorazione del vitello d'oro (Es 32,1-6). Anche se si manifesta come disobbedienza a un precetto, il peccato consiste nel rifiuto di Dio e nell'abbandono del cammino verso la libertà. A esso perciò fanno seguito terribili

sofferenze che ne mettono in luce la potenza distruttiva a danno non solo di chi lo commette ma anche dell'ambiente e della società in cui vive (cfr. Es 20,5). Il concetto di punizione non è che un antropomorfismo con il quale si difende l'incompatibilità tra Dio e il peccato.

4. Caino e la sua discendenza (Gn 4,1-27)

Il peccato della prima coppia è destinato a non rimanere isolato. Il narratore vuole mostrare come esso abbia esercitato un l'influsso distruttivo sull'umanità. Perciò riporta una serie di brani diversi per origine e genere letterario, accostandoli abilmente in modo tale da dare l'impressione di una decadenza continua e inarrestabile. Il primo di questi brani riguarda le vicende dei primi due figli della coppia primordiale.

La nascita di Caino è interpretata, mediante l'etimologia popolare del suo nome («Ho acquistato un uomo dal Signore»), come un dono di Dio, mentre il nome di Abele (*hebel*, soffio, vuoto, inconsistenza) fa già presagire il suo triste destino. Tra i due sorge un dissidio, la cui matrice è religiosa: Caino si è accorto che Dio preferisce a lui il suo fratello minore. Egli allora si irrita fortemente contro quest'ultimo, ma Dio lo avverte che il peccato (il quale svolge qui la stessa funzione del serpente nel caso di Eva) è accovacciato alla sua porta per tentarlo, ma egli lo può dominare (v. 7): anche dopo la prima caduta l'uomo, se vuole, può reagire al male. Caino invece cede all'inclinazione cattiva e uccide Abele.

Ma subito lo raggiunge la condanna di Dio, a cui sale la voce del sangue innocente del fratello (vv. 10-11): fin da questo momento Dio appare come il difensore e il vendicatore degli oppressi. Tuttavia, anche a Caino è assicurata l'assistenza divina, sotto forma di un marchio che impedisce la sua uccisione (v. 15). Originariamente questo racconto era forse una leggenda riguardante il capostipite di un clan di nomadi (forse i *keniti:* cfr. Nm 24,21), che si suppone portassero un tatuaggio e praticassero una vendetta di proporzioni eccessive. Il narratore si è servito di questo antico racconto per mostrare come la violenza dell'uomo sull'uomo sia l'immediata conseguenza del peccato commesso contro Dio, il quale però non cessa di essere vicino al peccatore per difenderlo e proteggerlo.

Alla storia di Caino fa seguito quella dei suoi discendenti. In questa prospettiva sono descritti gli inizi della vita cittadina e delle arti e dei mestieri: nell'ottica di popolazioni ancora nomadi, tutto ciò avviene in un contesto di peccato. Parallelamente, si assiste all'introduzione della poligamia e della violenza istituzionalizzata (Lamech)

(vv. 17-24). Ma al primo uomo nasce un altro figlio, Set, che è visto come un dono di Dio, e quindi come un nuovo segno di speranza (v. 25). Con il figlio di quest'ultimo, Enos, inizia il culto a JHWH (v. 26): nella teoria documentaria questa idea distingue la tradizione jahwista da quella elohista, secondo la quale Dio sarà adorato con questo nome solo a partire dall'esodo (cfr. Es 3,15).

C. Il diluvio e le sue conseguenze (Gn 5-11)

Al termine di Gn 4 il narratore imprime al racconto dei primordi dell'umanità una svolta decisiva. Prima si parlava di individui che svolgevano un ruolo simbolico, ora invece ci troviamo di fronte all'umanità che si sviluppa e va incontro a una tragedia, il diluvio universale, dalla quale riemergerà a stento. Anche qui, sullo sfondo si può intravedere la storia di Israele, con le sue grandi realizzazioni ma anche con le sue drammatiche cadute. In questa parte ritorna in primo piano la tradizione sacerdotale. Il racconto si può dividere nei seguenti momenti:

1. I patriarchi prediluviani (Gn 5)
2. Diluvio e alleanza con Noè (Gn 6-9)
3. L'umanità dopo il diluvio (Gn 10-11)

1. I patriarchi prediluviani (Gn 5)

Lo sviluppo dell'umanità dopo la triste vicenda di Caino viene delineato mediante la genealogia dei patriarchi prediluviani (Gn 5,1-32). Questo brano appartiene alla tradizione sacerdotale, che riprende il filo del racconto interrotto dopo i sette giorni della creazione (cfr. Gn 1,1-2,4a). Questa tradizione ignora la caduta del primo uomo e procede sottolineando che questi ha trasmesso ai suoi discendenti l'immagine di Dio (v. 1). Nel contesto attuale anche questa affermazione rappresenta un nuovo segno di speranza per l'umanità. La genealogia utilizza alcuni nomi simili a quelli già apparsi nel precedente racconto. Ciò significa che si trattava di nomi leggendari che circolavano nelle tradizioni popolari. La progressiva riduzione dell'età dei patriarchi denota forse già un allontanamento dell'uomo da Dio: non a caso la punizione per il matrimonio tra i figli di Dio e le figlie degli uomini consisterà in una diminuzione della lunghezza della vita (cfr. Gn 6,3). Anche nella genealogia si profila dunque un espandersi del peccato, che sarà la causa del diluvio.

2. Diluvio e alleanza con Noè (Gn 6-9)

Un passo ulteriore nella diffusione del peccato è segnalato mediante un antico racconto di origine mitologica riguardante il matrimonio fra i «figli di Dio» e le «figlie degli uomini» (6,1-4). In questo brano si utilizza una leggenda secondo la quale i «giganti» (*nefilîm*) avrebbero avuto origine dall'unione di esseri divini (*benê 'elohîm*, divinità inferiori) con donne mortali. Il narratore fa propria questa leggenda, presentando tali matrimoni come espressione della ricerca da parte dell'uomo di un potere sovrumano, a cui Dio si oppone limitando la durata della sua vita. È significativo che egli ristrutturi il brano in modo che i giganti appaiano come realtà a sé stanti, e non come il frutto di tali matrimoni. Nella tradizione giudaica i «figli di Dio» saranno identificati con gli angeli: nascerà da qui la leggenda della «caduta degli angeli», da cui avrebbero avuto origine le potenze diaboliche.

Dopo questa premessa è narrato il diluvio, che è presentato come la punizione per la corruzione in cui è caduta l'umanità. Anche questa storia è un antico mito orientale (cfr. l'epopea di Gilgamesh), utilizzato mediante opportuni ritocchi per indicare, da un lato, gli eccessi a cui può giungere il peccato dell'uomo e, dall'altro, il no radicale che Dio oppone a esso. Secondo la teoria documentaria si mescolano qui due racconti, uno jahwista e uno sacerdotale. Oggi però si afferma sempre più la tendenza a considerare il racconto come un testo fondamentalmente sacerdotale. Il materiale non sacerdotale, invece, non formerebbe un racconto organico, originariamente autonomo, ma piuttosto un insieme di aggiunte fatte da un redattore posteriore al testo sacerdotale.

a) Il racconto sacerdotale
(6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1.2a.3b.4.5.7.13a.15-19)

Prima ancora di parlare del peccato che provocherà il diluvio, l'autore presenta Noè come un uomo giusto e integro, che «camminava con Dio». Il diluvio è causato dall'esplodere della «violenza» (*ḥamas*) nei rapporti fra le persone (Gn 6,11): la tradizione P, che non conosce la caduta di Adamo, segnala qui per la prima volta in modo esplicito l'apparizione del peccato nel mondo. Il diluvio assume il significato di una pena radicale: esso infatti si protrae per un anno e dieci giorni e comporta la fusione delle acque inferiori con quelle superiori (Gn 7,11; cfr. 1,6-7) e, quindi, il ritorno dell'universo al caos primordiale.

b) Aggiunte al racconto sacerdotale
(6,5-8; 7,1-5.7.16b.8-10.12.17b.22.23; 8,6a.2b.3a.6b.8-12.13b.20-22)

Dio decide di distruggere tutti gli esseri della terra perché si rende conto che «la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male» (Gn 6,5-8). Prima di attuare il suo progetto Dio sceglie un uomo, Noè, per garantire la continuazione del genere umano. A lui comanda di entrare nell'arca, portando con sé sette paia di animali puri e uno solo di quelli impuri. Dopo di che inizia il diluvio, che dura sessantuno giorni. Queste aggiunte hanno lo scopo di far risalire a Noè un aspetto tipico della legge mosaica: la purezza degli animali (cfr. Lv 11,1-30; Dt 14,3-21). Quando le acque si ritirano, Noè offre un sacrificio che è gradito a Dio il quale, di sua spontanea volontà, decide di non ripetere più tale castigo. Curiosamente il motivo che adduce è lo stesso che lo aveva determinato a scatenare il diluvio: «Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché ogni intento del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza» (Gn 8,21). Ciò significa che, se Dio è giunto una volta fino al punto di distruggere l'umanità (come affermava la mitologia), ciò non potrà più accadere, non perché l'umanità abbia cambiato il suo comportamento, ma perché i grandi castighi non rappresentano il modo in cui Dio interviene nella storia dell'umanità.

Anche il racconto sacerdotale termina con un testo in cui la fine del diluvio è descritta come una *nuova creazione* (9,1-7). Anzitutto Dio conferisce a Noè e ai suoi figli una benedizione, la stessa che era stata conferita al primo uomo (vv. 1-3): l'impressione del lettore, alla luce del racconto precedente, è quella di una nuova creazione. Ora però Dio dà all'umanità la facoltà di mangiare la carne degli animali, a patto però che non consumi la carne con il sangue che, in quanto sede della vita, appartiene a Dio (v. 4; cfr. Lv 17,11): è questo un segno che, anche dopo il diluvio, la violenza non è del tutto scomparsa e, almeno in parte, deve essere tollerata. L'uomo riceve poi un comandamento, quello di non spargere il sangue dell'uomo, perché questi, anche dopo il peccato, è e resta immagine di Dio (vv. 5-7). L'ordine restaurato da Dio si basa dunque su due pilastri: riconoscimento dell'autorità divina a cui appartiene ogni tipo di vita e rispetto della vita umana che appartiene a Dio in un modo tutto speciale. Il fatto che Dio, dopo essersi impegnato a vendicare personalmente il sangue dell'uomo, subito dopo demandi questo

compito all'uomo stesso, segnala l'origine dell'ordine legale, in forza del quale il crimine è perseguito dalla legge.

Il nuovo ordine è reso stabile mediante un'*alleanza eterna* che Dio stabilisce non solo con Noè e con i suoi figli ma anche con tutto l'universo (vv. 8-11): ciò significa che la salvezza è disponibile per tutta l'umanità di tutti i tempi. Come segno di questa alleanza è posto un fenomeno metereologico, l'arcobaleno (vv. 12-17). La tradizione sacerdotale ha dunque visto nelle leggi stesse della natura un segno indistruttibile della grazia che Dio, fin dall'inizio, ha messo a disposizione di tutti. Mediante l'alleanza conclusa con Abramo e con i suoi discendenti (Gn 17), questo dono salvifico sarà concesso in modo particolare a Israele, per il quale rappresenterà un privilegio e una terribile responsabilità. Tuttavia, resta il principio secondo cui ogni essere umano è partecipe di un'alleanza più grande, in funzione della quale si situa anche l'alleanza con Abramo.

Il diluvio è narrato secondo la sequenza di peccato-castigo-misericordia che sarà tipica dell'interpretazione biblica della storia. Alla luce dell'esperienza religiosa di Israele, questa tragedia è vista non tanto come un evento che si pone in un remoto passato ma come la prefigurazione della scomparsa dei due regni israelitici e del nuovo inizio intrapreso dai rimpatriati. L'immutabilità delle leggi della natura, attribuita non alla conversione dell'essere umano ma a una decisione immutabile di Dio, diventa così il segno di una misericordia divina che non verrà mai meno, nonostante l'inadeguatezza dei suoi eletti.

Al termine del racconto del diluvio è riportato un brano che riguarda le *vicende della famiglia di Noè* (Gn 9,18-29). Dopo il diluvio Noè comincia a coltivare la vite e a produrre il vino. Ma, quando ne beve per la prima volta, si ubriaca e giace scoperto all'interno della sua tenda. Allora suo figlio Cam, padre di Canaan, vede il padre scoperto e lo dice agli altri due fratelli. Per rispetto verso il padre Sem e Iafet prendono il mantello, se lo mettono sulle spalle e, camminando a ritroso, coprono il padre senza rivolgere a lui lo sguardo. Quando Noè si risveglia e viene a sapere quanto è accaduto, reagisce severamente dicendo: «Sia maledetto Canaan! Schiavo degli schiavi sarà per i suoi fratelli! Benedetto il Signore, Dio di Sem, Canaan sia suo schiavo! Dio dilati Iafet e questi dimori nelle tende di Sem, Canaan sia suo schiavo!» (vv. 25-27).

Nella maledizione di Noè, al posto di Cam subentra suo figlio Canaan, capostipite dei cananei. Ciò significa che originariamente il testo si riferiva non all'umanità primordiale, ma ai gruppi che si contendevano il predominio della Palestina: in questo territorio, alle tribù cananee si contrapponevano, da un lato gli israeliti, discendenti di Sem e, dall'altro, i filistei, discendenti di Iafet. In questo contesto, con la maledizione di Canaan si giustificava l'eliminazione dei cananei, ritenuti particolarmente corrotti, e l'insediamento al loro posto delle tribù israelitiche. La dimora di Iafet nelle tende di Sem indicava invece la coabitazione, protrattasi per lungo tempo, dei filistei con gli israeliti. È possibile che il redattore finale del Pentateuco abbia assimilato agli antichi cananei agli abitanti della Palestina al tempo del ritorno dall'esilio (cfr. Esd 9,1). Questo testo è stato usato abusivamente per giustificare la tratta dei neri, considerati, nella successiva tavola dei popoli, come discendenti di Cam.

3. L'umanità dopo il diluvio (Gn 10-11)

Dopo il racconto delle vicende di Noè, il redattore finale ha inserito una tavola *di settanta popoli*, presentati come discendenti del patriarca (Gn 10): in questo brano, la cui origine è prevalentemente sacerdotale, la dispersione dell'umanità sulla faccia della terra appare come un fenomeno positivo, in quanto effetto della benedizione data da Dio a Noè.

Subito dopo, è riportato il racconto della *torre di Babele* (Gn 11,1-9). Originariamente questo brano poteva essere una leggenda eziologica riguardante la *ziggurat* di Etemenanki in Babilonia, dedicata al dio Marduk, che era già ridotta a un cumulo di rovine all'epoca dell'esilio babilonese. In questo racconto, la formazione delle diverse nazioni è vista come conseguenza del tentativo fatto dall'umanità ancora indivisa non tanto di arrivare al cielo, quanto piuttosto di ottenere un enorme potere (cfr. v. 4: «Facciamoci un nome»), basato sull'unità di un così gran numero di persone. Si tratta dunque di un peccato collettivo di arroganza, che Dio non solo impedisce ma castiga confondendo le lingue dei colpevoli e obbligandoli così a disperdersi in tutto il mondo. La località in cui si è verificato il fatto è identificata con Babele (Babilonia), il cui nome (*Bab-ilu*) significa «porta degli dèi». Esso invece è collegato, mediante un'etimologia popolare, con il verbo *balal*, «confondere». In tal modo il redattore pronunzia un duro giudizio nei confronti del grande impero babilonese, responsabile della distruzione di Gerusalemme e dell'esilio, e di tutti i grandi i grandi imperi dell'anti-

chità. Il nome di Babilonia, nonché il riferimento alla pianura di Sennaar, che ricorre solo in testi esilici e postesilici, fanno supporre che questo racconto, attribuito solitamente a J, sia piuttosto tardivo.

La prima parte della Genesi termina con la *genealogia di Sem* (Gn 11,10-26) e con le vicende dell'ultimo dei suoi discendenti, Terach, il padre di Abramo (Gn 11,27-32). Di lui si racconta la migrazione, con tutta la sua famiglia, da Ur dei Caldei verso Canaan, la sosta a Carran, nell'alta Mesopotamia, e infine la morte. Questi avvenimenti costituiscono il preludio alla vocazione di Abramo, da cui avrà origine il popolo di Israele. Per la prima volta, dopo il castigo, non appare alcun gesto di misericordia da parte di Dio che riprenderà la sua iniziativa salvifica solo con Abramo. Questa saldatura tra le due parti della Genesi rappresenta, con grande probabilità, il punto di vista del redattore finale, anche se in realtà la storia primordiale e la storia dei patriarchi sono sorte in contesti diversi e sono state sovrapposte l'una all'altra solo in fase di redazione finale.

CONCLUSIONE

La creazione del primo uomo e la sua caduta, a cui ha fatto seguito il diffondersi del peccato in tutta l'umanità, sono stati narrati per spiegare l'origine dei mali che affliggono l'umanità nei diversi campi della sua esistenza. I narratori si rifanno alle origini per trovare una spiegazione non di ordine filosofico ma esistenziale. Essi giungono alla conclusione che la vera responsabilità del male non ricade su Dio, che ha dotato tutte le cose di una grande armonia e bontà, ma sull'uomo stesso che, fin dalle sue origini più remote, ha tradito l'amicizia con Dio, sovvertendo così l'ordine di tutto il creato. È questa universalità del male che viene significata attraverso la figura mitica di Adamo. Il racconto non vuole dire che il peccato di Adamo si sia trasmesso in qualche modo ai suoi discendenti, ma che ogni uomo, peccando, si rende solidale con il peccato del suo lontano progenitore, lo sviluppa e lo fa diventare una realtà oggettiva che corrompe i rapporti fra persone (violenza). Così ogni essere umano nasce già in una situazione che lo inclina al male, pur restando libero di dissociarsi da essa (cfr. il discorso di Dio a Caino in 4,7): se non lo fa, coopera responsabilmente a intensificarla e a propagarla.

Fra tutti i mali che colpiscono l'umanità decaduta, il primo posto spetta alla morte. Il narratore biblico non vuole certo affermare che

sia esistito un periodo in cui l'essere umano era immortale: la morte biologica appartiene infatti alla natura dell'uomo che, in quanto creatura, non potrebbe non morire. Egli intende piuttosto mostrare come, con il peccato, la morte abbia cambiato *significato*: all'uomo che vuole essere come Dio, essa appare come la condanna più radicale, perché lo riporta alla sua situazione di creatura, destinata a finire. Da qui deriva la paura della morte, di fronte alla quale l'uomo reagisce attaccandosi sempre più a tutto ciò che sembra allontanarla (soldi, potere, salute, sesso). Ma, così facendo, egli apre la via alla violenza e cade in una morte ben più drammatica, che consiste in un'angoscia senza fine. Nella morte Israele vedrà spesso il simbolo più caratteristico della lontananza da Dio, mentre la vita sarà espressione dell'amicizia con lui (cfr. Dt 30,15-20), alla quale tutti sono chiamati e verso la quale devono tendere.

Negli eventi primordiali del cosmo e dell'esistenza umana, i narratori non cercano solo una spiegazione del presente ma anche una luce che permetta loro di sopravvivere alle dolorose esperienze di questa vita. Quel Dio che ha rispettato la libertà dell'uomo fino a permetterne la caduta, è presentato come colui che gli resta accanto per guidarlo al bene. Le sue punizioni sono in realtà i mali che il peccato stesso provoca. Lo stesso mito del diluvio è utilizzato non come una minaccia di nuove e gravissime punizioni, ma come garanzia che, nonostante i cataclismi che colpiscono il cosmo, l'ordine della natura resta stabile per una autonoma decisione del Creatore. Fino alla fine Dio resta garante di una salvezza che è sempre disponibile, nonostante l'estrema diffusione del male. Anzi il peccato va sempre di pari passo con il dono della sua grazia, segno questo che Dio non abbandona mai l'umanità (alleanza con Noè), anche se questa si allontana da lui. Per i giudei rimpatriati dopo l'esilio, questo messaggio è indispensabile per poter superare le difficoltà e le sofferenze che la ricostruzione comporta.

La continua fedeltà di Dio non si manifesta però soltanto nel presente, ma rappresenta un invito a guardare più in avanti, verso un momento della storia umana, nel quale il progetto originario di Dio troverà finalmente la sua piena attuazione. La speranza in un rinnovamento finale di tutte le cose non è enunciata espressamente nei primi capitoli della Genesi, ma è sufficientemente indicata nella promessa di una permanente inimicizia tra la donna e il serpente e le rispettive discendenze (cfr. 2,2). Sebbene in questo brano non si

parli della vittoria di uno dei due, l'affermare che la lotta si prolunga nella storia rappresenta un fortissimo fattore di speranza. Il fatto poi che nella versione greca la discendenza sia designata con un pronome di genere maschile indica già, sebbene in modo ancora confuso, l'attesa di un inviato divino che svolgerà un ruolo di primo piano nell'attuazione di un mondo conforme al progetto iniziale di Dio.

In questa prospettiva, il riposo di Dio al termine delle otto opere compiute nella creazione (Gn 2,1-4a) diventa simbolo del riposo finale di tutto il cosmo. Ma è soprattutto l'alleanza di Dio con Noè, che si propone come una riconciliazione tra Dio e l'umanità dopo la catastrofe, ad aprire il cuore alla convinzione che nulla potrà costituire un ostacolo insormontabile nel cammino dell'umanità verso la pienezza finale. È significativo il fatto che questa alleanza sia collocata in un momento storico in cui Israele non esiste ancora. È questo un espediente molto efficace per sottolineare il fatto che Dio ha cura proprio di tutti e che anche Israele potrà capire se stesso in modo adeguato solo nella misura in cui saprà inserire in un contesto più ampio il dono dell'alleanza da esso ricevuto.

La storia dei primordi giunge a un punto cruciale con l'episodio della torre di Babele. Esso segna la dispersione dell'umanità in tutto il mondo come castigo per aver voluto la sua unità mediante l'esercizio del potere. Dopo il castigo si aspetterebbe una nuova manifestazione della benevolenza divina, che però sul momento non appare. Dio sembra lasciare a se stessa l'umanità ormai disgregata. Viene però introdotta la genealogia di Terac, il padre di Abramo, nel quale «si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gn 12,3). La misericordia di Dio a favore di tutta l'umanità riprende dunque il suo corso mediante la chiamata di un uomo che sarà il progenitore di un popolo speciale, Israele: proprio l'esistenza di questo popolo particolarmente vicino a Dio e da lui scelto sarà il segno più chiaro che il suo interesse per l'umanità intera non si è interrotto. Le prime pagine della Bibbia significano che Israele, attraverso le sue stesse esperienze di peccato, ha imparato ad aspettare la futura restaurazione non solo per se stesso ma anche per tutta l'umanità.

La presentazione biblica delle origini, pur nella sua grandiosità, presenta oggi il fianco agli attacchi della scienza biologica che poggia ormai senza ritorno su una visione evoluzionistica della vita in tutte le sue manifestazioni. In questo contesto è difficile infatti imma-

ginare che vi sia stato all'inizio un tempo, anche solo brevissimo, nel quale l'umanità si trovava in uno stato di innocenza che successivamente avrebbe perso per sua colpa. Bisogna invece immaginare che l'essere umano sia il risultato di una lunga evoluzione dal meno al più, che è continuata anche dopo che è stato raggiunto un livello accettabile di autocoscienza. In questo nuovo clima culturale, non si può supporre che vi sia stata una caduta originale che in qualche modo avrebbe influito sullo sviluppo successivo dell'umanità. È invece possibile ritenere che la malvagità umana, riscontrabile in tutte le epoche, sia la conseguenza del limite umano e che il paradiso terrestre non sia altro che la realtà escatologica descritta dai profeti (cfr. Is 11,1-9), cioè quel mondo trasfigurato verso il quale si proietta la ricerca umana di giustizia e di pace.

VII
I PROGENITORI DI ISRAELE
(Genesi 12-50)

La seconda parte della Genesi segna una svolta decisiva nel racconto biblico, in quanto l'attenzione del narratore si focalizza non più su tutta l'umanità, ma sulla storia dei «patriarchi», cioè dei progenitori del popolo d'Israele. Le loro vicende riguardano quindi solo un piccolo numero di persone; tuttavia, sullo sfondo dei primi undici capitoli, appare che essi sono portatori di un bene (salvezza) che riguarda non solo i loro discendenti, ma tutta l'umanità, anzi l'intero cosmo.

INTRODUZIONE

I protagonisti dei racconti patriarcali sono tre capi-clan seminomadi che si muovono con le loro greggi nella zona montuosa, scarsamente abitata, della Palestina centrale. Il primo di essi, Abramo, proviene dalla Mesopotamia e, dopo una lunga attesa, ha un figlio di nome Isacco. Ma è sul terzo, Giacobbe, chiamato anche Israele, che si concentra la maggior parte del materiale narrativo. È da lui che i «figli di Israele» prendono il loro nome. In seguito a una carestia, Giacobbe si reca in Egitto con la famiglia, preceduto da uno dei suoi figli, Giuseppe, che era stato venduto come schiavo dai fratelli. La sua vicenda fa da premessa all'esodo, in quanto spiega come mai le tribù israelitiche si trovassero in Egitto. Circa i patriarchi, sono importanti le seguenti tematiche:

1. L'antico Medio Oriente nel II millennio a.C.
2. Condizioni di vita dei patriarchi
3. Formazione dei racconti

1. L'antico Medio Oriente nel II millennio a.C.

Secondo la cronologia biblica, Giacobbe, il terzo dei patriarchi, scese in Egitto con la sua famiglia quattrocentotrent'anni prima dell'esodo degli israeliti (Es 12,40-41; invece, secondo Gn 15,13, l'oppressione in Egitto è durata 400 anni). Egli aveva allora cento-

trent'anni (Gn 47,9.28) ed era nato quando suo padre Isacco ne aveva una cinquantina (Gn 25,20), e questi a sua volta era nato quando Abramo aveva cent'anni (Gn 21,5). Tenendo conto che l'esodo dall'Egitto è solitamente situato nel 1250 a.C., risulta che Abramo sarebbe vissuto verso il 1850 a.C. Questi dati non sono di grande aiuto, dato il carattere leggendario dei racconti e il valore spesso simbolico dei numeri biblici: da essi si ricava se non altro che, secondo la tradizione, i patriarchi sarebbero vissuti nella prima metà del II millennio a.C.

Nei primi secoli del II millennio ha avuto luogo una grande migrazione di popolazioni semitiche. In Mesopotamia i sumeri, dopo aver ceduto il posto agli accadi, hanno avuto un momento di rinascita con la III dinastia di Ur (2050-1950 a.C.). Parallelamente si assiste all'espansione degli amorrei (semiti occidentali) che fondano diversi regni: Mari, sul medio Eufrate (1950 a.C.); il regno assiro antico (1850-1780 a.C.); il regno babilonese (I dinastia: 1830 a.C.). È questo il periodo in cui Hammurabi ha regnato su Babilonia (1750 a.C.). Dalla Transgiordania l'ondata amorrea raggiunge anche la terra di Canaan. Verso il 1800 ha luogo l'espansione degli hurriti che danno origine, nella Mesopotamia settentrionale, al regno del Mitanni (1500 a.C.). A essi sono sottomessi gli hittiti dell'Asia Minore, che centocinquant'anni dopo riprendono il potere nella zona sotto il re Suppiluliuma I (1370-1336 a.C.). Anche la Siria e la Palestina cadono sotto l'influsso hittita.

In Egitto il medio impero (2030-1720 a.C.) è sommerso da una popolazione semita, gli hyksos, nome derivato dall'egizio Heqa-kasut, che vuol dire «sovrani dei paesi stranieri» (1720 a.C.). Essi stabiliscono la loro capitale ad Avaris, situata nel delta del Nilo, non lontano da Tanis. A loro erano sottomesse le numerose città-stato che in questo periodo costellavano la Palestina. Gli hyksos sono sconfitti verso il 1550 a.C., quando ha inizio la XVIII dinastia con capitale Tebe. Con la loro cacciata, in seguito alle campagne di Tutmosi III (1468-1436 a.C.), anche la Palestina è riconquistata dagli egiziani e i suoi principi diventano vassalli dell'Egitto. Alla nuova dinastia appartiene il faraone Amenofis IV (1372-1354 a.C.), il quale sostituisce il culto del dio Amon con quello di Aton, il disco solare, prendendo egli stesso il nome di Akhenaton. In seguito a ciò trasferisce la sua capitale da Tebe ad Akhetaton, l'attuale Tell el-Amarna, che diventa il centro del nuovo culto, ma è abbandonata dopo la sua morte. A Tell el-Amarna è stato ritrovato nel 1887 un archivio contenente la corrispondenza del faraone con i principali vassalli

palestinesi. Ad Amenofis IV succede Tutankamon (1347-1338 a.C.), il quale dà l'avvio a un periodo di restaurazione. Tre decenni dopo ha inizio la XIX dinastia (1304-1184 a.C.), il cui primo faraone è Seti I (1304-1229 a.C.), a cui succede Ramses II (1290-1224 a.C.), il quale pone la sua residenza a Pi-Ramses, nel delta del Nilo.

2. Condizioni di vita dei patriarchi

Le tradizioni patriarcali affermano che i progenitori di Israele non erano originari della terra di Canaan ma della Mesopotamia. Terach, padre di Abramo, proveniva da Ur dei Caldei (Gn 11,28.31; 15,7; cfr. Ne 9,7), che si trova nella Mesopotamia meridionale, presso la confluenza del Tigri e dell'Eufrate. Nella sua migrazione egli giunge a Carran, nella Mesopotamia settentrionale (11,31), una città anch'essa fiorente all'inizio del II millennio e collegata a Ur sia commercialmente sia religiosamente. L'origine mesopotamica dei patriarchi trova conferma nel fatto che i loro nomi sono formati in modo simile a quelli dei semiti occidentali (amorrei), che cominciano ad apparire in Mesopotamia verso l'inizio del II millennio: secondo la Genesi costoro erano presenti anche in Canaan al tempo dei patriarchi (cfr. 15,21). Alcuni familiari di Abramo portano nomi di città note in questo periodo (Aran, Serug, Nacor e Terach). Anche il nome di Abramo appare sotto la forma di Abarama («Egli ama il padre») e di Abi-ram («Mio padre è esaltato», oppure «Grande in rapporto a suo padre»).

A volte i patriarchi sono ricollegati agli aramei (cfr. ad esempio Dt 26,5), una popolazione la cui presenza nella regione della Siria Mesopotamia è segnalata verso il 1100 a.C., ma che potrebbero esservi giunti alcuni secoli prima. Il nome «ebrei», fatto derivare da Eber, progenitore di Abramo (cfr. Gn 10,21), è usato in riferimento ai patriarchi unicamente da stranieri (cfr. Gn 39,14.17; 41,12) o in rapporto a stranieri (cfr. Gn 14,13; 40,15). Esso ha forse a che fare con gli *ḥabiru* (o *ʿapiru*), nominati in diversi documenti tra la fine del III millennio e il secolo XII a.C., sia come mercenari e predatori stranieri e senza terra, sia come prigionieri o schiavi. Sembra quindi che si tratti, più che di un gruppo etnico, di una categoria di persone prive di certi diritti fondamentali, alle quali i patriarchi potevano essere facilmente associati.

Gli spostamenti dei patriarchi potrebbero essere visti come una componente delle grandi migrazioni di popolazioni semitiche del II millennio, le quali erano attratte dalle terre fertili, dove potevano trovare maggiore sicurezza e benessere. Essi, infatti, sono pastori

seminomadi, originari della Mesopotamia, che allevano greggi di capre e di pecore. Vivono raggruppati in clan o famiglie, percorrono i bordi della Mezzaluna fertile in cui trovano pascoli e rifornimento di acqua e hanno rapporti solo sporadici con gli abitanti delle città dove si recano a vendere i loro prodotti. Durante la stagione secca si spostano verso i terreni coltivati, nei quali le pecore possono nutrirsi di ciò che resta dopo la mietitura.

La loro religione è caratterizzata dal culto del «dio dei padri», cioè del dio che era venerato dai loro antenati. Una volta entrati nella terra di Canaan, i clan israelitici identificano il dio dei padri con «*ʾEl*» (forma singolare di *ʾElohîm*, Dio), il capo del pantheon cananeo, che era venerato con diversi nomi nei vari santuari locali; anche per il narratore questa divinità riceve senza difficoltà, a seconda delle tradizioni usate, il nome di Elohîm o di JHWH. In questa forma di religione, ogni clan adora una certa divinità a motivo del rapporto speciale che con essa aveva avuto il proprio progenitore: a essa sono attribuite particolari promesse, come quella di una discendenza numerosa o del possesso delle terre nelle quali il clan tendeva a sedentarizzarsi. Una volta entrati nella terra di Canaan, i patriarchi identificano il dio dei padri con *ʾEl*, il dio venerato con diversi nomi nei vari santuari cananei; in seguito il dio dei padri e lo stesso *ʾEl* saranno identificati con JHWH, il Dio dell'alleanza. Alcune usanze dei patriarchi non si ritrovano nella legislazione ebraica o sono in contrasto con essa, ma sono attestate in documenti medio-orientali del II millennio. Fra questi, si può ricordare per esempio l'acquisto da parte di Abramo della grotta di Macpela (Gn 23,1-20) o il matrimonio di Giacobbe con due sorelle (Gn 29,15-30; cfr. Lv 18,18).

Da tutti questi indizi risulta che le storie riguardanti i patriarchi contengono ricordi antichi e i loro protagonisti non sono personaggi inventati ma individui che hanno svolto un ruolo speciale alle origini dei clan che formeranno in seguito il popolo di Israele. Tuttavia, molti dei racconti che li riguardano risultano, a un'analisi critica, piuttosto tardivi. Dell'origine mesopotamica di Abramo si parla soltanto in pochi testi (Gn 11,28.31; 12,1-3; 15,7 e poi in Ne 9,7), tutti di origine postesilica. Negli altri racconti che lo riguardano, Abramo vive in Canaan come se fosse la sua terra d'origine. Quando scoppia la carestia (Gn 12,10), non ritorna in Mesopotamia ma va in Egitto. Il racconto del servitore che va ad Harran per trovare una moglie per Isacco è un testo molto tardivo. Quando Giacobbe deve andare a vivere in Mesopotamia (Gn 28,15), Dio gli promette di farlo ritornare nella «sua» terra, la terra di Canaan. L'idea del suo

«ritorno», che rappresenta il *leit motif* dei racconti che lo riguardano, appare in testi tardivi (Gn 31,3.13; 32,10; 33,18). La vicenda di Giuseppe non è conosciuta in nessun documento egiziano, mentre la conoscenza dell'Egitto che rivela la sua storia non va oltre quello che qualsiasi abitante un po' colto della Palestina poteva sapere. Da queste e altre considerazioni risulta che i racconti riguardanti i patriarchi sono in gran parte una rilettura di testi più antichi, nei quali la comunità postesilica vede una prefigurazione e una legittimazione del suo «ritorno» nella terra di Canaan

Nonostante le reminiscenze di un lontano passato, è impossibile dunque situare le vicende dei patriarchi in uno specifico contesto storico. I patriarchi vivono e si muovono in un mondo in gran parte leggendario che ha poco in comune con la storia vera e propria. È dunque importante, al di là dei singoli racconti, mettere in luce lo scopo che si è prefisso colui o coloro che hanno composto questo ciclo narrativo.

3. Formazione dei racconti

Le storie patriarcali, sebbene riflettano le idee proprie dei redattori finali, lasciano ancora trasparire le tracce della lunga tradizione orale di cui sono il punto d'arrivo. Il materiale narrativo che i narratori avevano a disposizione per ricostruire la storia e l'esperienza religiosa dei progenitori non era certo di prima qualità. Esso consisteva soprattutto in racconti eziologici, leggende cioè con le quali si descriveva l'origine di un luogo di culto, racconti edificanti, novelle riguardanti le avventure di personaggi famosi, racconti sapienziali, aneddoti familiari. Si trattava dunque di un materiale molto vario, che a volte aveva un rapporto piuttosto blando con i personaggi a cui Israele faceva risalire la sua origine. I racconti sono stati trasmessi oralmente per un lungo periodo di tempo, prima in modo isolato, poi in cicli riguardanti un certo personaggio.

I cicli riguardanti i singoli patriarchi rivelano caratteristiche abbastanza diverse. Abramo vive soprattutto a Ebron, nel sud del paese, e ha contatti con l'Egitto (Gn 12,10-20) e con i filistei (Gn 20-21), mentre Isacco si situa piuttosto nei pressi di Bersabea, nella zona del Negheb. Giacobbe invece ha rapporti con gli aramei della regione di Carran e dimora nei pressi di Sichem e Betel. I cicli che li riguardano sono diversi, non solo per il quadro geografico ma anche per trama e atmosfera religiosa. Isacco rimane piuttosto isolato, mentre la storia di Giuseppe si distingue nettamente per il suo stile e per il colore egiziano che la caratterizza. Tutto lascia supporre che a

ciascuno di essi facessero capo i ricordi di gruppi originariamente autonomi. Solo successivamente, quando i cicli che li riguardavano sono stati unificati in un complesso più grande, si è stabilito fra essi un rapporto di parentela, mettendo al primo posto Abramo, il quale aveva originariamente un'importanza secondaria, ma identificando in Giacobbe/Israele il vero capostipite delle dodici tribù.

In un momento piuttosto recente, tutto il complesso è entrato a far parte del Pentateuco. È probabile che ciò sia avvenuto sotto l'influsso del Deuteronomio, dove per la prima volta le vicende dei patriarchi diventano la premessa dell'esodo (cfr. ad esempio Dt 7,8; 26,3.15); d'altra parte è significativa l'assenza di riferimenti ai patriarchi nella tradizione sinaitica (a parte i due testi tardivi di Es 32,13 e 33,1) e di accenni all'esodo nei racconti patriarcali (eccetto il testo ugualmente tardivo di Gn 15,13-16).

Per comprendere a fondo un'opera così vasta e complessa come sono gli attuali racconti patriarcali, è necessario senz'altro esaminare i mattoni e le pietre con cui la costruzione è stata fatta ma, prima ancora, bisogna mettere in luce il piano generale in base al quale il materiale è stato raccolto. Nei racconti patriarcali, Israele ha visto soprattutto la libertà e la gratuità della chiamata divina che lo ha raggiunto quando ancora non esisteva. L'amore per i patriarchi sarà presentato come il motivo fondamentale che ha spinto JHWH a scegliere fra tanti questo popolo, a farlo uscire dall'Egitto e a unirlo a sé in un modo specialissimo (cfr. Dt 7,7-8).

Le articolazioni di questa sezione sono segnalate, come nella sezione precedente, dal termine *tôledôt* (genealogia, storia della posterità). Esso è usato a proposito di Terach, padre di Abramo (11,27), per indicare la storia della sua famiglia, cioè di Abramo; al termine del ciclo che lo riguarda si trova un brano intitolato «*tôledôt* di Ismaele» (25,12-18), che contiene i nomi di dodici capi-tribù generati dal figlio che Abramo aveva avuto dalla schiava Agar. La parte successiva è introdotta come *tôledôt* di Isacco (cfr. 25,19), in quanto riguarda suo figlio Giacobbe; a Isacco personalmente non è dedicato un ciclo completo ma solo una serie di racconti raccolti in Gn 26. Anche al termine del ciclo di Giacobbe si trova un brano intermedio intitolato «*tôledôt* di Esaù/Edom» (36,1-43), che riporta l'elenco dei suoi discendenti. Infine si narrano le *tôledôt* di Giacobbe (37,2), cioè le vicende della sua famiglia, e in modo speciale di suo figlio Giuseppe.

Tralasciando le *tôledôt* di Ismaele e di Esaù, la storia patriarcale abbraccia perciò tre grandi cicli narrativi:

A. Il ciclo di Abramo (12,1 - 25,11)
B. Il ciclo di Giacobbe (25,19 - 35,29)
C. La storia di Giuseppe (37,1 - 50,25)

A. Il ciclo di Abramo (Gn 12,1 - 25,18)

Abramo non è soltanto il primo dei patriarchi, ma è anche quello che ha suscitato maggiore interesse nella riflessione religiosa di Israele. Nel ciclo a lui dedicato si nota però una sproporzione tra la lunghezza del racconto e la povertà del materiale narrativo in esso contenuto. In realtà la storia di Abramo è costruita mediante un accavallarsi di racconti che spesso non sono altro che narrazioni dello stesso fatto desunte da diverse tradizioni. Molti racconti sono eziologie riguardanti l'origine di un luogo di culto. Dio è presentato come colui che dirige gli avvenimenti, entrando personalmente in scena e manifestando direttamente agli interessati il suo volere.

Nelle vicende di Abramo si intrecciano due temi di grandissima importanza, quello relativo alle promesse divine e quello della fede con cui l'uomo si apre a Dio e alla sua iniziativa salvifica. La fede di Abramo è presentata non come qualcosa di perfetto fin dall'inizio ma piuttosto come un atteggiamento interiore che si sviluppa e giunge a maturazione attraverso difficoltà e prove, cadute e riprese coraggiose. Questo difficile percorso è delineato in quattro momenti:

1. Una vocazione accettata e tradita (12,1 - 14,24)
2. Un figlio a qualunque costo (15,1 - 16,16)
3. Il figlio della promessa (17,1 - 20,18)
4. Un figlio da sacrificare (21,1 - 25,11).

1. Una vocazione accettata e tradita (Gn 12,1 - 14,24)

La persona di Abramo (il cui nome fino a 17,5 è Abram) era già stata presentata al termine della sezione precedente (11,27-32). Egli è figlio di Terach, discendente di Sem, il quale aveva avuto, oltre a lui, altri due figli, Nacor e Aran, padre di Lot. Aran era morto in Ur dei Caldei, terra natale del clan. Abram aveva come moglie Sarai, mentre Nacor era sposato con Milca, anch'essa figlia di Aran. Per un motivo sconosciuto, Terach aveva preso Abram, suo nipote Lot, e sua nuora Sarai, ed era uscito (si noti il linguaggio ispirato all'esodo) con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Però, giunto a

Carran, nella Mesopotamia settentrionale, per un motivo anch'esso sconosciuto vi si era stabilito e lì era morto all'età di duecentocinque anni. In questo stesso brano si dà una notizia che avrà in seguito un effetto dirompente: Sarai, la moglie di Abram, non ha figli perché è sterile. In questa prima sezione, i racconti più importanti sono: la chiamata di Abramo (Gn 12,1-9); la moglie abbandonata (Gn 12,10-20); la benedizione di Melchisedek (Gn 14,18-20).

a. La chiamata di Abramo (Gn 12,1-9)

Il primo atto della vicenda di Abram è la sua *chiamata* da parte di Dio (Gn 12,1-9). Questa è descritta in un testo che probabilmente è di origine piuttosto tardiva, nel quale è contenuto l'atto di nascita di Israele (vv. 1-3). Dio si rivolge ad Abram chiedendogli di abbandonare tutti i suoi legami naturali: patria, clan, famiglia. A quel tempo, ciò significava trovarsi solo di fronte a un mondo ostile e pieno di pericoli (cfr. Gn 4,14). Dio inoltre chiede ad Abram di avviarsi verso un paese di cui solo strada facendo gli indicherà il nome e l'ubicazione. Il lettore può supporre che si tratti della terra di Canaan, verso la quale si era diretto Terach con la sua famiglia (cfr. 11,31), ma Dio non lo dice e neppure spiega quale sarà il suo rapporto con tale paese. Ad Abram non resta altro che andare verso l'ignoto, lasciandosi guidare ciecamente da Dio.

Alle richieste divine corrispondono due promesse. Anzitutto Abram sarà il progenitore di un grande popolo. Umanamente parlando questa promessa non è realizzabile, perché, come il narratore ha annotato poco prima (11,30), la moglie di Abram, Sarai, è sterile. Inoltre Dio benedirà Abramo e renderà grande il suo nome, cioè gli darà un grande potere. Questa promessa si aggancia al racconto della torre di Babele, dove si dice che l'umanità, ancora indivisa, aveva voluto farsi un nome, e con esso una potenza, mediante la costruzione della torre (cfr. Gen 11,4), e proprio per questo era stata dispersa: per volontà di Dio Abram diventerà strumento, per un bene comune, di quell'unità che gli uomini avevano invano cercato di ottenere per scopi di potere. Inoltre Dio si prenderà cura di lui, in quanto benedirà quelli che lo benediranno, e maledirà quelli che lo malediranno. La sua grandezza sarà tale che in lui tutte le famiglie della terra «si diranno benedette», cioè si augureranno l'una all'altra di essere benedette come Abram (cfr. Gn 48,20); questa promessa ha un'apertura universalistica, che è resa esplicita nella traduzione greca dei LXX e nelle citazioni del NT, dove

l'espressione «In te si diranno benedette» è tradotta «In te saranno benedette». È stridente il contrasto tra questa promessa di benedizione e l'insicurezza cui Abram deve andare incontro lasciando la sua famiglia.

Di fronte alla richiesta e alle promesse divine, Abram non parla ma si mette in viaggio portando con sé il nipote Lot (v. 4a). A questa laconica informazione il narratore aggiunge che Abram aveva allora settantacinque anni e che, lasciata Carran con la moglie, il nipote e tutti i suoi beni, giunge nella terra di Canaan (vv. 4b-5): in base ai dati riportati precedentemente (cfr. Gn 11,26.32), risulta che Abram ha dovuto effettivamente separarsi da suo padre Terach che, al momento della sua partenza, era ancora vivo. La migrazione di Abram richiama da vicino quella dei giudei ritornati nella loro terra al termine dell'esilio.

Il racconto continua con l'arrivo di Abram a Sichem, presso la Quercia di More; il narratore annota che «nel paese si trovavano allora i cananei» (v. 6b). È solo in questo momento che Dio fa ad Abram la *terza promessa*, quella cioè di dare proprio quella terra alla sua discendenza (v. 7). Anche qui si nota un evidente contrasto tra la promessa divina e l'impossibilità, umanamente parlando, che essa si attui. Per gli esuli, che si sentivano colpiti dalle minacce contenute nell'alleanza, doveva essere di grande incoraggiamento il potersi rifare a questa promessa totalmente gratuita di cui era portatore il loro lontano antenato. Ancora una volta Abram tace. Ma, proprio in quel luogo, costruisce un altare al Signore. Poi si sposta verso sud e si accampa vicino a Betel, dove costruisce un altro altare e invoca il nome di JHWH; infine scende nel deserto del Negheb e ivi si stabilisce. Questi altari, eretti in una terra straniera, abitata da popolazioni pagane, sono piccoli segni di una fede che resiste alla prova e sa attendere che Dio attui le promesse.

La vocazione di Abramo mette in luce un progetto divino in base al quale verrà ridata a tutta l'umanità la salvezza (benedizione) persa col peccato. Dio conferisce dunque ad Abramo e, per mezzo suo, al popolo che nascerà da lui, non un privilegio, ma un servizio di ampiezza universale. Nella risposta silenziosa del patriarca appaiono i connotati essenziali di una autentica esperienza di fede: ascolto, abbandono delle proprie sicurezze, fiducia, disponibilità a mettersi in cammino.

b. La moglie abbandonata (Gn 12,10-20)

Subito dopo l'arrivo nella terra di Canaan, Abram è costretto da una carestia ad andare in Egitto (Gn 12,10-20): in questa circostanza il patriarca, per evitare che gli egiziani lo eliminino per appropriarsi di Sarai, le chiede di presentarsi come sua sorella; il faraone, allora, colpito dalla sua bellezza, la introduce nel suo harem. In questo frangente Abram manifesta, oltre che una meschinità sconcertante, la sua poca fede, in quanto mette a repentaglio proprio colei attraverso la quale doveva ottenere la discendenza promessa. Perciò Dio interviene e colpisce con grandi piaghe il faraone. Questi allora rimprovera Abramo perché non gli ha detto che Sarai era sua moglie e l'ha fatta passare per sua sorella. Perciò gliela riconsegna e lo fa accompagnare alla frontiera (vv. 18-20).

Dio interviene per salvare Sarai e con lei la possibilità che la promessa si attui: le piaghe inflitte al faraone hanno solo lo scopo di impedire un male più grande. Abram ha sbagliato perché ha pensato che la promessa potesse attuarsi anche senza la partecipazione della moglie legittima (cfr. Ml 2,14-16). Il narratore non commenta il fatto, ma si limita a riportare le parole critiche del faraone e mostra come Abram, dopo l'errore commesso, si rivolga di nuovo al suo Dio andando a invocare il suo nome nel luogo dove aveva eretto il primo altare (Gn 13,1-4).

Nel seguito del racconto si narra la *separazione di Lot da Abram* (Gn 13). Con questo episodio il narratore intende mostrare come la benedizione divina cominci ormai a manifestarsi nella grande quantità di beni acquistati da Abram e da Lot. Ciò li costringe però a separarsi. Abram dimostra la propria generosità lasciando a Lot la facoltà di scegliere il luogo in cui abitare. Suo nipote decide di recarsi nella valle del mar Morto, che l'autore presenta come una zona che, prima dello sprofondamento di Sodoma, era molto fertile, ma abitata da popolazioni corrotte. Ad Abram resta la zona montagnosa della Palestina. E subito Dio gli appare per dirgli che tutta quella regione apparterrà un giorno ai suoi discendenti.

c. La benedizione di Melchisedek (Gn 14,18-20)

Capita però un incidente increscioso. In seguito all'incursione di quattro re orientali, Lot viene fatto prigioniero; Abram allora raccoglie i suoi uomini, insegue le truppe dei quattro re e libera suo nipote (Gn 14,1-17). È l'unica volta che Abramo appare in vesti

bellicose. Al suo ritorno da questa spedizione, ha luogo nella Valle del re, vicino a Gerusalemme, l'incontro con Melchisedek (Gn 14,18-20). Mechisedek, il cui nome significa «il mio re (*malkî*) è giustizia (ṣ*edeq*, appellativo della divinità)» è re di Salem (la futura Gerusalemme), e quindi anche, proprio in quanto re, sacerdote del Dio Altissimo *(ʾEl ʿelion)*, la divinità adorata in quella città. L'offerta da parte sua del pane e del vino è stata spesso considerata come un sacrificio presentato alla divinità: ciò non si può escludere, perché Melchisedek è anche sacerdote, ma più probabilmente si tratta di un cibo fornito ad Abram e ai suoi uomini. Anche in questo caso, però, non è da escludersi che una parte sia stata prima offerta alla divinità. La benedizione è pronunziata da Melchisedek nel nome della sua divinità locale. Ma subito dopo, nel giuramento che Abram fa al re di Sodoma, il Dio Altissimo è identificato con JHWH (v. 22): ciò significa che in realtà la benedizione proviene dal Dio di Israele che ha chiamato Abram. Letto nel contesto del ritorno dall'esilio, il racconto vuole forse inculcare l'obbligo da parte del popolo israelitico (Abram) di sottomettersi al sommo sacerdote di Gerusalemme, nel quale è presente l'autorità di Davide (cfr. Sal 110,4), visto ora come fondatore del culto offerto a Dio nel tempio. Il pagamento della decima da parte di Abram non fa altro che sottolineare questo fatto.

2. Un figlio a qualunque costo (Gn 15,1 - 16,16)

I due capitoli precedenti, dedicati all'esaltazione della grandezza di Abram hanno ritardato l'emergere del vero problema che tocca da vicino la fede del patriarca: la mancanza di un figlio. Ora il narratore affronta direttamente questo problema in un brano in cui si mescolano diverse tradizioni (Gn 15,1-21).

La prima tradizione mette in luce *la fede e la giustizia di Abram* (Gn 15,1-6). Dio si presenta al patriarca come il suo scudo, e gli promette una grande «ricompensa», cioè, in base al contesto, l'attuazione delle sue promesse, e in particolare quella di una discendenza numerosa. Abram risponde sfiduciato: egli non ha figli e un suo schiavo, Eliezer di Damasco, sarà il suo erede. Al colmo della prova, Abram è dunque ormai rassegnato ad adottare come erede, secondo un uso attestato a Nuzi, il suo maggiordomo, facendo di lui il depositario delle promesse divine. Ma Dio non è di questo parere. L'erede sarà un figlio di Abram, e da lui nascerà una discendenza numerosa come le stelle del cielo. A questa promessa Abram risponde con un atto di fede (vv. 4-6). Il verbo «credere» deriva dalla

radice ʾ*aman* che significa «diventare saldo», «fidarsi» (cfr. Is 7,9b; 28,16; 30,15; Es 15,31). Abram pone tutta la sua fiducia nella promessa divina; Dio dal canto suo considera la sua fedeltà come «giustizia» : questo termine indica l'atteggiamento di chi mantiene e sviluppa con coerenza il rapporto che lo lega a Dio, obbedendo alla sua volontà (cfr. Dt 6,25; Ez 18,5-9). Fidandosi di Dio, Abram ha dimostrato di essere giusto, e come tale è stato riconosciuto da Dio stesso (cfr. Sal 106,31 a proposito di Finees).

Nella seconda tradizione si descrive l'*alleanza* di Dio con Abram (Gn 15,7-21). Dio rinnova ad Abram la promessa di dargli la terra di Canaan. Siccome Abram gli chiede di dargli un segno, Dio gli dice di ammazzare alcuni animali, di dividerli ciascuno in due parti e di disporle l'una di fronte all'altra. Si tratta dei preparativi per un arcaico rito di alleanza (cfr. Ger 34,18), nel quale ciascuno dei due contraenti deve passare attraverso le vittime squartate, scongiurando gli dèi di riservargli, in caso di infedeltà agli impegni presi, la sorte toccata a esse: da questo rito deriva forse l'espressione ebraica «tagliare l'alleanza» con cui si indica la conclusione di un patto. Finiti i preparativi, Abram cade in un profondo torpore (*tardemah*, cfr. Gn 2,21) accompagnato da terrore, segno dello smarrimento provocato nell'uomo dalla presenza di Dio.

A questo punto il narratore si interrompe e introduce un brano in cui si spiega che tra la promessa e la sua attuazione vi sarà un lungo periodo di schiavitù (Gn 15,13-16). Originariamente i racconti riguardanti Abram prevedevano forse un'immediata attuazione delle promesse: quando essi sono stati fusi con le tradizioni dell'esodo, è stato necessario spiegare il soggiorno in Egitto come un ritardo voluto da Dio, il quale appare così come il signore della storia, che guida il destino dei popoli in funzione di un proprio progetto di salvezza.

Dopo questa parentesi, riprende il racconto riguardante l'alleanza tra Dio e Abram (15,17-21). La fiaccola ardente che passa fra le vittime spezzate rappresenta JHWH stesso che, in questo modo, «conclude» (da *karat*, tagliare) un'alleanza con Abram, in base alla quale si impegna ad attuare la promessa di dare la terra di Canaan alla sua discendenza. Il fatto che Dio solo passi fra le parti degli animali indica il carattere unilaterale e gratuito dell'alleanza. Per Abram questo è un segno che conferma in modo indiscutibile l'attuazione di quanto Dio gli aveva promesso. Storicamente l'estensione della terra di Israele, come è indicata in questo brano, si è attuata solo al tempo di Salomone (cfr. 1Re 5,1-4).

Il *problema dell'erede* però non è ancora risolto. Abram allora fa ricorso a un espediente (Gn 16,1-16). Dietro suggerimento di Sarai, egli si unisce ad Agar, la schiava della moglie. Questa iniziativa si ispira a una prassi legale, attestata a Nuzi, che permette a un uomo di aver rapporti con una schiava della moglie, alla quale appartengono di diritto i figli da lei generati. Dio non ostacola il piano dei due coniugi, ma gli avvenimenti successivi mettono in luce lo sbaglio commesso. Agar, appena si accorge di essere incinta, intende esercitare in prima persona il ruolo di sposa e di madre. Sarai allora, sentendosi offesa nella sua dignità di moglie, chiede ad Abram di intervenire. Questi mette nuovamente Agar in potere di Sara, ma la schiava, maltrattata dalla padrona, fugge. Dio però interviene e le promette che anche suo figlio sarà un grande personaggio, progenitore di un popolo indomabile. Agar allora ritorna dal suo padrone e dà alla luce Ismaele.

Pur essendo stato riconosciuto come giusto e avendo ottenuto l'alleanza con Dio, Abram ha voluto fare di testa sua, e ha avuto effettivamente un figlio. Ma ciò non è conforme alla volontà divina (cfr. Esd 9): colui che è nato, anche se fisicamente e legalmente è suo figlio, non è ancora il figlio della promessa. L'errore del patriarca non è messo in rilievo dal narratore se non mediante gli effetti negativi che provoca nella sua famiglia. Sebbene la sua fede sia ancora vacillante, egli resta però l'uomo scelto da Dio per un progetto grandioso.

3. Il figlio della promessa (Gn 17,1 - 20,18)

Dopo che Agar ha partorito un figlio ad Abram, nel cammino di fede del patriarca si apre una nuova tappa, contrassegnata dal rinnovamento dell'alleanza e dalla nascita di Isacco. Nel primo brano si racconta nuovamente l'*alleanza* tra Dio e Abram (Gn 17,1-27). Il testo, parallelo a quello precedentemente riportato (cfr. 15,7-12.17-21), contiene il racconto della vocazione di Abram così come era narrato dalla tradizione sacerdotale. È solo nella disposizione attuale dei racconti che assume il significato di una ripresa del rapporto con Dio che è stato messo in discussione dallo zelo poco illuminato del patriarca.

Dio prende direttamente l'iniziativa, rivelandosi ad Abram come «Dio onnipotente» (ʾ*El šaddaj*, Dio della montagna o della steppa), nome dato forse a ʾ*El* nel santuario cananeo di Mamre: questo nome divino è considerato dalla tradizione sacerdotale come caratteristico del periodo patriarcale (cfr. Es 6,3). Al patriarca Dio chiede di

«camminare di fronte a lui», cioè sotto il suo sguardo, in conformità al suo volere, e di essere perfetto, ossia totalmente fedele a lui.

Dal canto suo, Dio «stabilisce» la «sua» alleanza con Abram e gli promette di renderlo numeroso, cioè di dargli una grande discendenza. Secondo questa tradizione, l'alleanza è una realtà oggettiva e preesistente, che è data da Dio per sua iniziativa, senza che l'uomo adempia alcuna condizione. Questa alleanza si colloca all'interno di quella, ugualmente perenne, stabilita con Noè (cfr. Gn 9,9.16): Dio si lega ad Abram per raggiungere un bene che riguarda non solo lui ma tutta l'umanità. Abram dichiara la sua accettazione con un semplice gesto di prostrazione (Gn 17,1-3).

Dio inoltre cambia il nome del patriarca: egli non si chiamerà più Abram ma Abraham (Abramo), perché è destinato a essere padre di una moltitudine (*hamôn*) di popoli: forse si allude qui agli stranieri che dopo l'esilio si uniranno a Israele (proseliti). In realtà si tratta di una variante dello stesso nome, che significa «mio padre (Dio) è grande»: ma in essa viene colto, mediante una etimologia popolare, un nuovo significato più confacente alla dimensione universalistica della sua vocazione. L'alleanza con Abramo si estenderà a tutti i suoi discendenti: secondo questa tradizione, è proprio l'alleanza con Abramo, e non quella del Sinai, che determina lo statuto speciale di Israele come popolo eletto. Accanto a una discendenza numerosa è promesso ad Abramo il possesso della terra di Canaan (Gn 17,4-8).

Anche questa alleanza, come quella stipulata con Noè, è caratterizzata da un segno, quello della circoncisione (Gn 17,9-14). Questa è un antico rito, originario dell'Africa, dove si pratica ancora oggi al momento della pubertà, al fine di consacrare alla divinità la funzione generativa (cfr. Es 4,24-26). Non si sa quando gli israeliti hanno adottato questo rito, che è stato da loro anticipato all'ottavo giorno dopo la nascita, diventando così il segno dell'appartenenza al popolo dell'alleanza. Questa pratica ha avuto una forte sottolineatura al tempo dell'esilio, quando è stata considerata, insieme con l'osservanza del sabato e delle norme alimentari, come il marchio distintivo del popolo dell'alleanza. In quel periodo i sacerdoti ne hanno attribuito l'origine a un comando dato da Dio allo stesso Abramo.

Infine, anche il nome di Sarai viene cambiato in Sara. In realtà anche qui non si tratta che di una variante dello stesso nome che significa «principessa». A esso è attribuito il significato di «progenitrice di molti popoli» (17,15-16). La nascita del popolo di cui Abramo è il progenitore deve avvenire mediante sua moglie Sara.

All'offerta dell'alleanza, Abramo risponde con un gesto contraddittorio e blasfemo: si inchina davanti a Dio in segno di adorazione e al tempo stesso ride, pensando all'assurdità di avere un figlio in età così tarda; egli chiede poi a Dio che almeno Ismaele possa vivere davanti a lui, cioè possa ereditare le promesse. Un'altra volta dunque la fede di Abramo vacilla. Ma Dio non dà importanza alle sue parole e, pur assicurando ampie benedizioni anche a Ismaele, afferma che entro un anno Sara avrà un figlio, il quale dovrà essere chiamato Isacco (17,17-22). Questo nome, il cui significato originario è «Dio ride» (*jṣḥak-el*) in segno di benevolenza, è spiegato in funzione del riso di Abramo: il figlio tanto atteso porterà per sempre il ricordo dell'infedeltà del padre. Il narratore conclude descrivendo l'attuazione degli ordini divini concernenti la circoncisione (vv. 23-27).

Il racconto successivo ha come tema l'*apparizione a Mamre* (Gn 18,1-16). Dio si manifesta ad Abramo presso le Querce di Mamre sotto forma di tre uomini che gli chiedono ospitalità e alla fine gli preannunziano nuovamente la nascita dell'erede. Questa volta è Sara che ride, e ciò allude di nuovo al nome del figlio promesso. Originariamente questo brano era forse una leggenda sull'ospitalità, di cui si trovano paralleli nella mitologia greca. Dell'antico racconto è rimasto qui solo il quadro narrativo della manifestazione divina: gli altri due uomini, che nella leggenda originaria erano due divinità, sono qui due messaggeri divini (cfr. 19,1).

Segue la scena dell'*intercessione di Abramo* (Gn 18,17-33). Dopo avergli annunziato la nascita del figlio, Dio rivela ad Abramo che sta per distruggere Sodoma, e aggiunge che ha deciso di comunicare a lui questo progetto «perché obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui a osservare la via di JHWH e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso» (Gn 18,19): Abramo allora intercede per la città peccatrice, giungendo a ottenere che la città non sia distrutta se in essa si troveranno anche solo dieci giusti. Intanto i due angeli giungono a Sodoma, dove ricevono ospitalità da Lot; ma durante la notte gli abitanti tentano di abusare di loro. Allora essi, al mattino, fanno uscire Lot, la moglie e le due figlie, mentre la città è distrutta: la moglie di Lot trasgredisce l'ordine di non voltarsi a guardare la distruzione della città e diventa una statua di sale (Gn 19,1-29).

Il complesso narrativo termina con la leggenda delle *figlie di Lot* (Gn 19,30-38): queste, pensando che il genere umano sia ormai del tutto distrutto, fanno ubriacare il loro padre e hanno rapporti con lui. Ne nascono due figli, il cui nome viene messo in rapporto con la

situazione in cui sono stati concepiti: il primo è chiamato Moab, cioè «(uscito) dal padre», e il secondo Ammon, «figlio del mio popolo»: con questa etimologia popolare, si getta un'ombra di disprezzo sui moabiti e sugli ammoniti, due popoli confinanti con Israele e spesso in lotta con esso.

Come appendice, è riportato il racconto di *Abramo a Gerar* (Gn 20,1-18), dove si ripete l'increscioso episodio del patriarca che abbandona la moglie nelle mani di un principe locale, Abimelec (doppione di 12,10-20). Rispetto alla versione precedente, questo racconto, attribuito in passato alla tradizione elohista, denota una maggiore sensibilità per l'aspetto etico: si dice infatti che Sara era veramente sorella di Abramo, in quanto figlia dello stesso padre; Abimelec viene solo ammonito di non compiere un'azione che gli attirerebbe il castigo divino; egli stesso appare dotato di un profondo senso morale. All'ammonizione divina infatti risponde mettendo in luce il valore della coscienza personale: «Mio Signore, vuoi far morire una nazione, anche se giusta? Non è stato forse lui a dirmi: "È mia sorella"? E anche lei ha detto: "È mio fratello". Con cuore retto e mani innocenti mi sono comportato in questo modo» (vv. 4-5). Infine Abramo è presentato come un profeta a cui è affidato il compito di intercedere per il popolo (vv. 7.17; cfr. Gn 18,16-33).

Anche in questa terza tappa del cammino di Abramo si è verificata una singolare mescolanza di obbedienza e di infedeltà. Ma la sua figura morale si staglia ormai, sullo sfondo delle vicende riguardanti gli abitanti di Sodoma e suo nipote Lot, con una grandezza incomparabile: egli è l'uomo di Dio che intercede per l'umanità peccatrice. Da lui sta per nascere un popolo con il quale Dio stabilisce fin d'ora la sua alleanza, un popolo che egli deve orientare, con il suo esempio e la sua parola, sulla via della giustizia.

4. Un figlio da sacrificare (Gn 21,1 - 25,11)

Per Abramo giunge finalmente il momento in cui si attua la promessa riguardante la nascita del figlio che dovrà essere suo erede. Il figlio della promessa viene chiamato Isacco, «egli ride», in riferimento al riso di gioia di Sara e al sorriso ironico della gente (v. 6), ma anche al riso di incredulità sia del padre (17,17) sia della madre (18,13): il bambino porterà per sempre nel suo nome il ricordo della gioia, ma anche dell'incredulità che hanno accompagnato la sua nascita. Il termine «ridere» ritorna ancora subito dopo, dove si dice che Ismaele «ride» con Isacco, ma questa volta nel significato forse di «scherzare», «fare giochi osceni» (cfr. Es 32,6

dove lo stesso verbo è usato per indicare il culto orgiastico del vitello d'oro). Sara si accorge e chiede ad Abramo di espellerlo con la madre. Abramo non vorrebbe ma, in seguito a un comando divino, allontana la madre con il figlio, al quale però Dio promette di farlo diventare una grande nazione (21,8-21): il racconto, parallelo a quello della fuga di Agar (16,1-16), pur mostrando come la benevolenza divina si estenda a tutti coloro che hanno origine da Abramo, è una convalida della rigida disciplina postesilica che proibisce i matrimoni con donne straniere.

A questo punto è inserito il racconto, sicuramente tardivo, del *sacrificio di Isacco* (Gn 22). Dio domanda ad Abramo, come segno di fedeltà e obbedienza, di sacrificare il figlio della promessa. Abramo obbedisce, ma quando sta per immolarlo sull'altare Dio lo ferma e gli dice: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio» (v. 12). Allora Abramo sacrifica al suo posto un ariete che si trova lì accanto, impigliato con le corna in un cespuglio.

Secondo la Bibbia, il sacrificio dei primogeniti alla divinità era praticato dai cananei (cfr. Lv 18,21; 20,2-5; 2Re 3,27). Questo brano era forse un racconto con cui si spiegava l'origine di un santuario in cui i sacrifici umani erano stati sostituiti con l'offerta di animali. La legge mosaica in seguito imporrà agli israeliti di offrire a Dio i primogeniti, i quali però dovranno essere riscattati mediante il sacrificio di un animale (cfr. Es 13,1-2.11-16). Nella versione attuale il protagonista della vicenda è identificato con Abramo. La storia viene così a descrivere una situazione paradossale: dopo l'attesa lunga e sofferta dell'erede promesso da Dio, questi domanda ad Abramo di dargli personalmente la morte. Non si tratta qui soltanto della perdita di un figlio, unico e amato, ma anche della rinunzia all'oggetto stesso della promessa divina. In altre parole, ad Abramo è chiesto di credere che Dio, anche senza Isacco, può ancora realizzare le sue promesse.

Alla fine si riferisce che Abramo chiamò quel luogo: «Il Signore provvede», mentre Dio rinnova ad Abramo le promesse che gli aveva fatto precedentemente (vv. 14-19). Alla luce di questo brano, Isacco appare per la seconda volta come un dono gratuito di Dio: infatti, dopo essere nato da una madre sterile, è stato ridato miracolosamente ad Abramo da Dio, al quale apparteneva per diritto. Secondo la leggenda giudaica chiamata ʿ*Aqedah* (legamento), Isacco era già adulto al momento del sacrificio e ha fatto sua la decisione del padre, chiedendo di essere legato saldamente all'alta-

re; quando poi si è trovato con la faccia rivolta al cielo, ha avuto una visione di angeli e ha udito una voce che diceva: «Ecco i miei due unici: uno sacrifica e l'altro è sacrificato. Colui che sacrifica non esita e colui che è sacrificato tende la gola» (cfr. Tg Gn 22,10).

Il nome del santuario, di cui il brano narrava la fondazione, è stato omesso mediante un difficile gioco di parole (cfr. 22,14). Il luogo del sacrificio di Isacco è invece identificato con il monte Moria (22,2), che è il luogo in cui sorgerà il tempio di Gerusalemme (cfr. 2Cr 3,1). Questa localizzazione manifesta una profonda riflessione religiosa: offrendo i loro sacrifici nel tempio di Gerusalemme, i giudei reduci dall'esilio vogliono esprimere, a imitazione del loro progenitore, la loro fedeltà all'alleanza spinta fino al dono totale di sé (cfr. Sal 40,7-9).

A questo punto è inserita la genealogia di Nacor (Gn 22,20-24), che prepara il racconto del matrimonio di Isacco. Segue il racconto sacerdotale della morte di Sara e dell'*acquisto della grotta di Macpela*, in cui ella è sepolta (Gn 23,1-20): sarà questa la tomba di famiglia dei patriarchi. Il narratore sottolinea con abbondanza di dettagli che Abramo ha veramente acquistato la grotta e il campo antistante, dietro pagamento di una congrua somma di denaro. Abramo, pur non avendo visto l'adempimento della terza grande promessa, è diventato così a tutti gli effetti un abitante di Canaan. Di conseguenza non solo Sara ma egli stesso (cfr. 25,9), Isacco (cfr. Gn 35,27-29) e Giacobbe (cfr. 50,13), saranno sepolti in un luogo che è già «terra di Israele»: per il popolo ritornato dall'esilio, il sepolcro dei padri era un segno che legittimava il suo diritto al possesso della terra.

In un lungo brano, anch'esso piuttosto tardivo, è poi narrato il *matrimonio di Isacco con Rebecca* (Gn 24,1-67): è questa una specie di novella in cui Dio, pur senza entrare direttamente in scena, guida tutte le vicende umane verso il fine che si è prefisso. Il racconto deve essere letto come un tentativo di far risalire ai patriarchi la norma che vietava i matrimoni con non israeliti, la quale in realtà è stata introdotta successivamente (cfr. Es 34,16; Dt 7,3-4) ed è stata rigorosamente applicata solo dopo l'esilio (cfr. Esd 9-10): ne è prova il fatto che Giuseppe non sarà minimamente rimproverato per aver sposato una donna egiziana. A questo punto il narratore, dimentico della norma che vietava i matrimoni con donne straniere, ricorda l'unione di Abramo con una donna di nome Chetura, alla quale sono fatti risalire alcuni popoli, fra i quali i madianiti (Gn 25,1-6). Infine è narrata la *morte di Abramo* (Gn 25,7-11), a cui fa seguito la

genealogia di Ismaele (Gn 25,12-18). Gli altri popoli che discendono dai patriarchi, sono nominati per sottolineare non la loro parentela con gli israeliti ma piuttosto la loro separazione da essi, in quanto appartenenti a rami collaterali, privi di ogni partecipazione alle promesse.

Il primo patriarca è presentato, nelle tradizioni che lo riguardano, come il modello a cui tutto Israele deve ispirarsi nel suo cammino di fede, perché possa continuare a esistere come popolo di Dio. La sua vicenda, inserita al termine della storia primordiale, mette in luce un aspetto fondamentale dell'autocoscienza di Israele. Esso si sente parte del grande consesso delle nazioni, con le quali Dio ha già stabilito in Noè la sua alleanza. In questa prospettiva, l'elezione appare non come un privilegio ma come un servizio di ampiezza universale.

B. Il ciclo di Giacobbe (Gn 25,19 - 35,22)

La seconda parte della storia patriarcale è presentata dal redattore finale della Genesi come storia *(tôledôt)* di Isacco, cioè della sua famiglia (cfr. 25,19 e 35,27-29). Di Isacco personalmente sono riferiti solo alcuni episodi poco significativi, concentrati in Gn 26, i quali non sono altro che doppioni di brani analoghi riferiti ad Abramo. Il vero protagonista di tutta la sezione è Giacobbe, di cui sono narrati i travagliati rapporti con il fratello Esaù e il suo emergere, contro ogni aspettativa, come il capostipite delle dodici tribù di Israele. In questo racconto sono sfociati numerosi racconti di origine diversa, fra i quali predominano gli aneddoti di carattere familiare e tribale. Tutto questo materiale è stato rifuso, forse già nello stadio della trasmissione orale, in modo tale che ne risultasse un susseguirsi di eventi molto simile a una piccola biografia. In essa i redattori finali si sono resi presenti soltanto con qualche annotazione e aggiunta.

Nella storia di Giacobbe, Dio non interviene, come nella storia di Abramo, mediante interventi diretti e frequenti, ma si manifesta soprattutto attraverso il risultato delle decisioni, positive o negative, che i protagonisti prendono spesso in base a calcoli o interessi personali. L'autore, però, è convinto che, dietro queste scelte umane, vi sia una precisa volontà divina, che egli mette in luce mediante quattro episodi significativi, nei quali Dio interviene in prima persona (cfr. Gn 25,23; 28,10-22; 32,23-33; 35,5-15): sono essi che danno la chiave di lettura di tutta la sezione.

In base alle situazioni in cui il patriarca viene a trovarsi, la storia di Giacobbe si articola in quattro momenti:

1. La lotta per la primogenitura (25,19 - 28,9)
2. L'esilio in Oriente (28,10 - 32,1)
3. Il ritorno in Canaan (32,2 - 33,17)
4. Le promesse confermate (33,18 - 35,29).

1. La lotta per la primogenitura (Gn 25,19 - 28,9)

Il tema di questa prima parte è la rivalità tra Giacobbe e Esaù. Essi sono gemelli; siccome si urtavano nel suo seno, Rebecca consulta JHWH, il quale le preannunzia: «Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli dal tuo grembo si disperderanno; un popolo sarà più forte di un altro e il maggiore servirà il più piccolo» (Gn 25,23). Per consultare JHWH, ella si rivolge probabilmente a un sacerdote in un luogo sacro. Nel responso che ottiene si descrive il destino dei due nascituri sulla falsariga di quelli che saranno i rapporti tra due popoli, gli israeliti e gli edomiti (cfr. 2Sam 8,13-14). Posto all'inizio della vicenda di Giacobbe, il responso divino, pur essendo ancora vago e generico, mette già in guardia il lettore circa un progetto divino che si attuerà entro breve termine.

Quando i due gemelli nascono, al primo viene dato nome Esaù: egli è chiamato anche Edom, a motivo del colore rossastro dei suoi peli. Il secondo invece, siccome esce dal seno materno tenendo in mano il calcagno del fratello, viene chiamato Giacobbe (da *ʿaqeb*, calcagno) (25,19-28): in seguito il suo nome sarà spiegato in rapporto al verbo *ʿaqab*, «soppiantare» (cfr. 27,36). In realtà il suo vero significato doveva essere «Dio protegga». I ragazzi crescono e un giorno Giacobbe, approfittando della fame di Esaù, acquista la primogenitura del fratello pagandola con un piatto di lenticchie (25,29-34).

Segue un intermezzo in cui si raccontano le vicende di *Isacco a Gerar* (Gn 26): anche a questo patriarca è attribuito l'episodio della moglie presentata come sorella ed esposta alle bramosie di Abimelec (vv. 1-14), nonché alcuni fatti, già attribuiti ad Abramo, riguardanti i rapporti con questo re (vv. 15-33). Infine è riportato un accenno al matrimonio di Esaù con alcune donne hittite (vv. 34-35), cosa che, nella prospettiva dei rimpatriati, lo poneva in una luce negativa.

Riprende poi la storia di Giacobbe, il quale, aiutato dalla madre, inganna Isacco (Gn 27,1-45) e gli carpisce con uno stratagemma la benedizione riservata al primogenito. La benedizione conferiva a chi

la riceveva il diritto di diventare, alla morte del padre, il suo successore nella guida del clan (cfr. 27,29): la contesa tra i due fratelli non aveva quindi lo scopo di ottenere a proprio vantaggio l'attuazione delle promesse fatte ad Abramo, che potevano passare ad ambedue. Ma nel corso del racconto apparirà che era proprio questa la posta in palio, perché Dio aveva deciso che soltanto da Giacobbe sarebbe sorto il suo popolo. Dopo aver carpito la benedizione paterna, Giacobbe rischia di incorrere nella vendetta del fratello. Egli allora, consigliato dalla madre, fugge in Mesopotamia. Secondo P lo scopo di questo viaggio, approvato anche da Isacco, è quello di trovare una sposa appartenente alla sua parentela: Esaù capisce la lezione e sposa anche lui una parente, figlia di Ismaele (27,46 - 28,9). L'opposizione nei confronti dei matrimoni misti, tipica del periodo postesilico, diventa qui esplicita.

2. L'esilio in Oriente (Gn 28,10 - 32,1)

Durante il viaggio Giacobbe giunge a Betel dove JHWH si manifesta a lui per la prima volta nel corso di un sogno (Gn 28,10-22). In questo racconto si intrecciano due tradizioni che riguardano l'origine del santuario di Betel, dove già Abramo aveva eretto un altare (Gn 12,8). Nella prima di queste due tradizioni (Gn 28,10.13-16.21b.19), JHWH appare direttamente a Giacobbe e gli conferisce le promesse fatte ad Abramo; Giacobbe dal canto suo chiama quel luogo «Betel» (*Bêt ʾel*, casa di Dio) e ivi riconosce JHWH come suo Dio. Secondo l'altra tradizione (Gn 28,11-12.17-18.20.21a-22), Giacobbe sogna di trovarsi in una specie di tempio mesopotamico, in cui vi è una camera superiore (abitazione della divinità) e una sala inferiore (luogo dell'apparizione), congiunte l'una all'altra da una gradinata: su questa gradinata egli vede salire e scendere gli angeli di Dio, i quali sono gli esecutori dei suoi ordini. Egli riconosce allora di trovarsi nella «casa di Dio» (*Bêt ʾel*) e fa voto che, se Dio lo assisterà e lo ricondurrà sano e salvo alla casa di suo padre, egli farà di quel luogo la casa di Dio e pagherà la decima.

Questo racconto, collocato in un punto strategico della vicenda di Giacobbe, fa comprendere come, dietro la frode da lui perpetrata ai danni del fratello, vi fosse una volontà divina ben precisa, la quale, senza togliere nulla alla responsabilità personale del patriarca, conduceva la storia verso uno scopo prestabilito, che era quello di fare di lui l'unico erede delle promesse.

Dopo l'episodio di Betel, si narra il soggiorno di Giacobbe a Carran presso lo zio Labano. Giacobbe arriva presso i suoi parenti

(Gn 29,1-14) e si innamora della cugina Rachele: per ottenerla in moglie lavora sette anni, ma lo zio con una frode gli dà invece l'altra figlia, Lia; Giacobbe deve allora lavorare altri sette anni per avere Rachele (Gn 29,15-30). Egli riceve così il contraccambio per la frode da lui perpetrata nei confronti del proprio padre: il narratore non lo dice, ma sono i fatti stessi a condannare Giacobbe per il suo comportamento sleale.

Lia e Rachele portano con sé Zilpa e Bila, schiave rispettivamente della prima e della seconda. Dalle quattro donne nascono a Giacobbe, in mezzo a rivalità e gelosie, dodici figli (29,31 - 30,24). Essi sono così suddivisi:

Lia: Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon, Dina
Zilpa: Gad e Aser
Rachele: Giuseppe
Bila: Dan e Neftali

In questa storia famigliare appare per la prima volta il «sistema delle dodici tribù», le quali appaiono qui suddivise in quattro gruppi corrispondenti alle mogli di Giacobbe. Il fatto che sotto il nome di Lia siano raggruppate tribù che, in epoca storica, non avranno fra loro alcun rapporto di carattere territoriale, fa supporre che questo testo rifletta un tempo più remoto, nel quale i rapporti fra tribù erano diversi. In questa lista è ricordata anche Dina, la quale in seguito scomparirà per lasciare il posto a Beniamino.

Dopo aver servito Labano per quattordici anni, Giacobbe richiede una rimunerazione per il suo lavoro; dopo di che, con uno stratagemma, si arricchisce a spese dello zio (Gn 30,25-43). Poi, temendo la sua ira, se ne parte di nascosto con le mogli, i figli e tutti i suoi beni (31,1-21). Labano lo insegue e lo raggiunge (31,22-42), ma infine si riconcilia con lui; i due allora fanno un patto (31,43 - 32,1), nel quale è conservato forse il ricordo di antichi rapporti tra gli israeliti e gli aramei e anche di un preciso confine territoriale.

3. Il ritorno a Canaan (Gn 32,2 - 33,17)

La terza parte del ciclo di Giacobbe è dedicata al suo ritorno nella terra di Canaan. Preoccupato di doversi incontrare con il fratello, il patriarca gli manda ingenti doni (Gn 32,2-22). Al passaggio del fiume Iabbok (Nahr ez Zerqa), in Transgiordania, ha luogo l'episodio della *lotta con Dio* (Gn 32,23-33). Questo brano rappresenta la terza chiave di lettura di tutta la storia. Originariamente il racconto era

forse una leggenda eziologica: uno spirito o demone assale, nelle ore notturne, un uomo, il quale riesce a carpire qualcosa del suo potere soprannaturale e gli dedica il santuario di Penuel, in Transgiordania, nel quale probabilmente si praticava una danza zoppicante simile a quella descritta in 1Re 18,26. Ora questa antica leggenda è applicata a Giacobbe il quale, proprio mentre sta per rientrare nella terra di Canaan, è assalito da un essere misterioso che poi risulta essere Dio stesso. Nel corso della lotta è colpito malamente all'anca, ma non si dà per vinto. Al termine della lotta però è costretto a dire il proprio nome, che viene cambiato in «Israele» (letteralmente «Dio si mostri forte») con questa motivazione: «Hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto» (v. 29). Egli invece non ottiene di sapere il nome dell'avversario, il quale lo benedice e si allontana. Come conclusione, il narratore mette in luce una duplice eziologia, quella del santuario di Penuel e quella dell'uso proprio degli ebrei di non mangiare il nervo sciatico.

Questo antico racconto fornisce una lettura retrospettiva di tutta la vicenda di Giacobbe. Esso mette in luce anzitutto che egli è un vincitore, in quanto ha lottato contro Dio, che aveva fatto di lui il secondogenito, e contro gli uomini, cioè il padre, il fratello e lo zio, ottenendo di diventare il depositario delle promesse. Ma Giacobbe è anche un vinto: come ha dovuto sottomettersi al misterioso assalitore, così dovrà essere sottomesso a Dio e attuare la sua volontà. In altre parole, egli ha lottato per qualcosa di grande, ma per ambizione e desiderio di grandezza; ora egli ha ottenuto quanto desiderava, ma deve arrendersi a Dio, servendolo con fede e umiltà. È questo il vero momento della conversione e della vocazione del patriarca. Da questo momento, il «soppiantatore» (Giacobbe) diventa il «forte» (Israele).

Il fatto che a Giacobbe sia stato assegnato un nuovo nome è forse in realtà il risultato della fusione di due gruppi diversi che hanno identificato le loro tradizioni e i loro capostipiti. Nel contesto attuale però esso sottolinea come l'esperienza fatta da Giacobbe anticipi e prefiguri quella del popolo che da lui prende nome. Rassicurato dall'esito della lotta con Dio, Giacobbe incontra Esaù e si riconcilia con lui (Gn 33,1-11). Poi i due fratelli si separano e Giacobbe prosegue da solo per la sua strada (Gn 33,12-17).

4. Le promesse confermate (Gn 33,18 - 35,29)

Giacobbe lascia partire il fratello e arriva a Sichem nella Palestina centrale, dove acquista un campo ed erige, come già aveva fatto

Abramo (cfr. Gn 12,6-7), un altare (Gn 33,18-20): è indicata così l'origine del santuario israelitico di quella città. Lì però Dina, figlia di Giacobbe, è violentata da Sichem, figlio del signorotto del luogo, il quale chiede di sposarla. I figli di Israele acconsentono, a patto però che Sichem e tutti gli abitanti della città si facciano circoncidere. Costoro accettano ma, approfittando del malessere che ne segue, Simeone e Levi, fratelli di Dina, uccidono tutti i maschi della città (Gn 34,1-31): questo è forse il ricordo di un tentativo di insediamento in Canaan di alcuni gruppi di israeliti, la cui scomparsa come tribù autonome viene visto come punizione per la loro violenza (cfr. Gn 49,5-7). Questa violenza perpetrata dai suoi figli costringe Giacobbe a fuggire. Dio stesso gli comanda di andare a Betel: questo viaggio, che sarà commemorato con un pellegrinaggio annuale, è preceduto dall'eliminazione degli dèi stranieri e da una purificazione rituale (Gn 35,1-4).

II racconto dell'*arrivo a Betel* fornisce l'ultima chiave di lettura di tutta la storia di Giacobbe (Gn 35,5-15). Il racconto è costruito ancora una volta con spezzoni di tradizioni diverse, riguardanti l'origine del santuario di Betel. La tradizione sacerdotale (vv. 9-15) colloca a questo punto il cambiamento del nome di Giacobbe in quello di Israele e il conferimento al patriarca delle promesse fatte ad Abramo. Nel suo insieme questo brano mostra che tutta la vicenda di Giacobbe è stata guidata da Dio, il quale ha saputo servirsi dei limiti e delle miserie degli uomini per raggiungere il suo scopo di salvezza.

La vicenda di Giacobbe raggiunge il suo termine con la *nascita di Beniamino e la morte di Rachele* (Gn 35,16-20). Questo episodio viene situato nei pressi di una località chiamata Efrata, che si trova presso Rama (cfr. Ger 31,15; 1Sam 10,2), 9 km a nord di Gerusalemme. In seguito, questa località sarà confusa con un'altra Efrata, situata presso Betlemme (cfr. Mi 5,1), dove sarà localizzato il sepolcro di Rachele. Il fatto che Giacobbe cambi il nome Ben-Oni («figlio del mio dolore»), dato dalla madre al neonato, in Ben-jamin («figlio della destra», cioè della fortuna) rappresenta un segno di speranza e di fiducia in Dio. È poi riportata la notizia dell'incesto di Ruben con Bila, la concubina di suo padre (Gn 35,21-22), a cui fa seguito un nuovo elenco dei dodici figli di Giacobbe, fra i quali è ormai incluso Beniamino ed esclusa Dina. Chiude la storia il resoconto della morte di Isacco (Gn 35,27-29).

Mentre la storia di Abramo aveva delineato un complesso e profondo cammino di fede, le vicende di Giacobbe mostrano come la

storia della salvezza non elimini il gioco, complesso e drammatico, di ambizioni umane, gelosie e meschinità; ma, al tempo stesso, sottolineano che Dio è capace di servirsi anche del male per realizzare i suoi progetti, trasformando uomini piccoli e deboli in autentici strumenti di salvezza.

C. La storia di Giuseppe (Gn 37,2 - 50,26)

Un terzo blocco di materiale narrativo riguardante i patriarchi è presentato dal redattore finale della Genesi come «*tôledôt* di Giacobbe» (37,2), cioè della sua famiglia e in particolare di Giuseppe. La storia di Giuseppe si distacca dagli altri racconti patriarcali non solo per il suo carattere unitario ma anche perché, nel suo nucleo originario, narra una vicenda totalmente umana, senza rivelazioni, comandi o interventi divini. Ciò non significa che Dio sia assente nello svolgersi degli avvenimenti: il lettore coglie fin dall'inizio che è lui a guidare le azioni umane, ma la sua opera è messa in luce attraverso gli eventi stessi, le scelte giuste o sbagliate dei protagonisti, i loro sogni e le loro riflessioni. Il modo in cui il racconto presenta gli avvenimenti umani rivela un ambito di pensiero che è molto vicino alla riflessione sapienziale.

La storia di Giuseppe ha tutte le caratteristiche di un breve romanzo storico o di una lunga novella a sfondo didattico. Il modello letterario che più gli si avvicina è uno scritto egiziano, composto tra il 1500 e il 1000 a.C., intitolato *Racconto dei due fratelli*. In esso si narra di un giovane che resiste alla seduzione della moglie del proprio fratello: costei, per timore che il fatto sia risaputo, lo accusa presso il marito di tentato adulterio. Il giovane allora è costretto a fuggire e inizia per lui una lunga serie di avventure, in cui intervengono a più riprese personaggi divini.

È difficile stabilire dove e quando la storia di Giuseppe abbia avuto origine. L'atmosfera sapienziale che vi si respira, l'apertura internazionale, l'interesse per i luoghi e costumi dell'Egitto, ha fatto pensare all'epoca e all'ambiente di Salomone (cfr. 1Re 3,1; 5,9-14), ma oggi si tende a considerarla molto più recente. Il racconto contiene i ricordi di un gruppo di israeliti che riconoscevano Giuseppe come loro progenitore: dopo un soggiorno più o meno lungo in Egitto, essi sarebbero giunti nella Palestina centrale, dove si sarebbero fusi con le preesistenti tribù di Efraim e Manasse, trasformandone così i progenitori in figli di Giuseppe. È probabile dunque che il racconto si sia formato nel regno del Nord e poi, dopo

la caduta di Samaria (722 a.C.), sia stato trasmesso nel regno di Giuda.

All'inizio della sezione vi sono alcune incongruenze che, secondo la teoria documentaria, sono state interpretate come indizi della presenza di due narrazioni, una jahwista e l'altra elohista. Nel complesso però la storia di Giuseppe si presenta come un'opera unitaria che nel corso del tempo ha subito ritocchi e aggiunte. Specialmente quando fu collegata alle tradizioni patriarcali, la novella si arricchì di alcuni brani: la visione di Giacobbe (Gn 46,1-5), la benedizione di Efraim e Manasse (Gn 48,1-22) e il testamento di Giuseppe (Gn 50,23-25); in seguito furono inseriti nel racconto due pezzi a esso estranei: la storia di Giuda (Gn 38), che riguarda l'origine della tribù omonima, e le benedizioni di Giacobbe (Gn 49,1-28), che adombrano anch'esse eventi di carattere tribale; infine, al momento della redazione finale della Genesi, furono fatte alcune aggiunte di carattere sacerdotale, tendenti a presentare la storia di Giuseppe come *ponte* tra l'epoca dei patriarchi e quella dell'esodo (cfr. Gn 37,1-2; 41,46a; 46,6-27; 47,27b-28; 49,29-33). Nella sua stesura attuale, la storia può essere così divisa:

1. Giuseppe e i suoi fratelli (Gn 37,2-36)
2. Intermezzo: La storia di Giuda (Gn 38,1-30)
3. Giuseppe alla corte del faraone (Gn 39,1 - 41,57)
4. I fratelli di Giuseppe in Egitto (Gn 42,1 - 45,28)
5. Aggiunte (Gn 46,1 – 50,21).

1. Giuseppe e i suoi fratelli (Gn 37,2-36)

Giuseppe è un ragazzo di diciassette anni. Il padre ha per lui un affetto speciale perché lo ha avuto quando era ormai vecchio, ma i fratelli sono invidiosi. I rapporti diventano più tesi quando Giuseppe fa dei sogni dai quali risulta che avrà la supremazia su di loro (vv. 1-11). Un giorno è inviato dal padre presso di loro mentre si trovano a Dotan. Essi lo vedono quando è ancora lontano e cominciano a tramare per ucciderlo.

A cominciare da questo punto, si intrecciano due versioni dei fatti: secondo la prima (Gn 37,25-27.28b.31-35) i fratelli, dietro suggerimento di Giuda, vendono Giuseppe a una carovana di ismaeliti provenienti da Galaad e diretti in Egitto, poi fanno credere al padre che è stato sbranato da una bestia feroce; in Egitto Giuseppe è venduto a un egiziano (Gn 39,1b), che ne farà il suo amministratore, ma poi, a seguito delle accuse della moglie, lo fa gettare in

carcere (Gn 39,2-20); secondo l'altra versione (Gn 37,21-24.28a.29-30.36), Ruben convince i fratelli a non uccidere Giuseppe ma a gettarlo in una cisterna, con l'intenzione di tirarlo poi fuori e ricondurlo a suo padre. Ma alcuni mercanti madianiti, passando di lì, estraggono Giuseppe dalla cisterna e lo conducono in Egitto, dove lo vendono a Potifar, consigliere del faraone e comandante delle guardie, che poi metterà tutta la prigione nelle sue mani (cfr. Gn 39,21-22).

2. Intermezzo: La storia di Giuda (Gn 38,1-30)

Giuda si separa dai suoi fratelli e si stabilisce ad Adullam presso un uomo di nome Chira. Qui sposa una cananea di nome Sua che gli dà tre figli: Er, Onan e Sela. Quando il primogenito Er diventa grande, lo fa sposare con una donna del posto di nome Tamar. Ma egli muore senza figli. Secondo il narratore ciò avvenne perché Er si era reso odioso a JHWH (v. 7): si riflette qui l'antica concezione secondo cui una grave disgrazia, come una morte prematura, deve per forza essere causata da un peccato. Allora Giuda, in forza della legge del levirato (cfr. Dt 25,5-10), dà la vedova al suo secondogenito Onan, affinché generi un figlio al fratello defunto. Ma Onan, sapendo che la prole non sarebbe stata sua, evita di avere figli da Tamar. Anche lui muore e il narratore commenta che ciò è capitato perché egli era venuto meno a un dovere preciso verso il fratello morto. A questo punto, il dovere di dare un figlio al fratello defunto passa a Sela. Ma Giuda, per timore che faccia anche lui la fine dei fratelli, prende la scusa che è ancora troppo giovane e rimanda Tamar a casa sua.

Dopo molto tempo muore la moglie di Giuda. Quando ha finito il lutto, Giuda va con Chira a Timna dove stavano tosando il suo gregge. Tamar allora si traveste da prostituta ed egli, incontrandola, le chiede di unirsi a lei promettendo di mandarle in seguito come compenso un capretto. Tamar acconsente, chiedendo però un pegno: quando poi le viene recato il capretto non si fa trovare, così non restituisce il pegno. Circa tre mesi dopo, Giuda viene a sapere che sua nuora è incinta e ordina che sia bruciata (in altri passi, come Dt 22,20-21; Ez 16,40; Gv 8,3, l'adulterio è punito con la lapidazione). Mentre l'ordine sta per essere eseguito, Tamar rivela che il padre del bambino è colui al quale appartiene l'oggetto che aveva ricevuto in pegno da Giuda. Questi allora capisce e commenta: «Essa è più giusta di me, perché io non l'ho data a mio figlio Sela» (v. 26). Così le risparmia la vita ed ella dà alla luce due gemelli, Perez e Zerach, che saranno i capostipiti della tribù di Giuda.

In questo arcaico racconto, che narra gli inizi della tribù di Giuda, Onan è punito non per un generico rifiuto di procreare ma perché, venendo meno al dovere del levirato, condanna all'estinzione la famiglia di suo fratello. Anche Giuda, volendo risparmiare il terzo figlio, ha commesso lo stesso sbaglio. Tamar, invece, è riconosciuta come «giusta» perché, pur senza essere israelita, ha messo a repentaglio la sua vita per dare una discendenza al marito defunto. Tutto il racconto si comprende nella prospettiva di quello che sarà il futuro della tribù di Giuda, a cui appartiene Davide, dal quale un giorno nascerà il Messia (cfr. Gn 49,8-12).

3. Giuseppe alla corte del faraone (Gn 39,1 - 41,57)

Dopo la parentesi riguardante Giuda, riprende la storia di Giuseppe. Egli si trova a casa dell'egiziano, presso cui riscuote un grande successo. Ma la moglie del suo padrone tenta di sedurlo e, non riuscendovi, lo accusa presso il marito. Allora l'egiziano mette Giuseppe nella prigione dove erano detenuti i carcerati del re. Ma il Signore è con lui ed egli ottiene il favore del guardiano che gli affida la gestione di tutta la prigione. Dopo un po' di tempo, sono messi nella stessa prigione il capo coppiere e il capo panettiere del re d'Egitto. Ciascuno di essi fa un sogno che racconta a Giuseppe, il quale ne dà l'interpretazione. Le previsioni di Giuseppe si realizzano: il capo panettiere è giustiziato e il capo coppiere ritorna alle sue mansioni.

Dopo due anni anche il faraone fa un sogno. Egli vede prima sette vacche, belle e grasse, che escono dal Nilo e si mettono a pascolare fra i giunchi; dopo di esse salgono altre sette vacche, brutte e magre, che divorano le precedenti. Successivamente vede sette spighe, grosse e belle, spuntare da un unico stelo; ma subito dopo spuntano altre sette spighe, vuote e arse dal vento d'Oriente, che inghiottiscono le precedenti.

Al mattino il faraone convoca tutti gli indovini e i saggi e racconta loro i suoi sogni, ma nessuno li sa interpretare. Allora, dietro suggerimento del capo dei coppieri, il faraone convoca Giuseppe che gli spiega il sogno: in esso sono preannunziati sette anni di grande abbondanza seguiti da sette anni di carestia. Giuseppe consiglia al faraone di mettere un uomo intelligente e saggio a capo del paese d'Egitto e di istituire funzionari per prelevare un quinto dei prodotti del paese durante i sette anni di abbondanza e di tenerlo in deposito nelle città perché serva di riserva per i sette anni di carestia.

Colpito dalla sapienza di Giuseppe, il faraone lo nomina suo viceré, gli conferisce un nome egiziano, Zafnat-Paneach, e gli dà in moglie Asenat, figlia di Potifera, sacerdote di On. Durante i sette anni di abbondanza Giuseppe ammassa in ogni città una grande quantità di frumento. Intanto gli nascono due figli, Manasse e Efraim. Dopo i sette anni di abbondanza, cominciano i sette anni di carestia e Giuseppe è in grado di vendere grano non solo agli egiziani ma anche agli stranieri.

4. I fratelli di Giuseppe in Egitto (Gn 42,1 - 45,28)

La carestia colpisce anche la terra di Canaan: quando Giacobbe viene a sapere che in Egitto c'è il grano, manda i suoi figli ad acquistarlo. Ma non permette che vada con loro Beniamino, fratello di Giuseppe, per timore che gli succeda qualche disgrazia: a lui si è trasferita la predilezione una volta riservata a Giuseppe (42,1-5).

Quando giungono i suoi fratelli, Giuseppe li riconosce e, senza manifestarsi, li accusa di essere spie. Per difendersi essi dicono di essere dodici fratelli, dei quali il più giovane è rimasto presso il padre e un altro non c'è più. Giuseppe allora ordina loro di condurgli il fratello minore, mentre uno di essi resterà come ostaggio. Il lettore può capire fin d'ora che il suo scopo è quello di dare ai fratelli la possibilità di compiere nei confronti di Beniamino ciò che avevano fatto a lui, in modo da verificare se i loro sentimenti sono cambiati: in caso contrario, una vera riconciliazione non sarebbe stata possibile. Essi accettano, ma la situazione provoca un acceso dibattito (vv. 21-22). Giuseppe ascolta e si commuove. Poi sceglie fra loro Simeone, lo fa incatenare sotto i loro occhi, dà loro le provviste di grano e li congeda. Prima però fa mettere il denaro di ciascuno nel suo sacco. Essi partono e, giunti a casa, riferiscono a Giacobbe l'accaduto. Quando poi ciascuno trova nel sacco il proprio denaro, si impauriscono. Vorrebbero ritornare immediatamente con Beniamino in Egitto, ma Giacobbe si oppone.

Al termine delle provviste, Giacobbe si rassegna a rimandare i suoi figli in Egitto con Beniamino. Al loro arrivo, Giuseppe li tratta cordialmente ma, quando ripartono, fa mettere nuovamente nei loro sacchi il denaro di ciascuno e in più fa mettere la sua coppa d'argento in quello di Beniamino. Poi li fa inseguire con l'accusa di aver portato via la sua coppa. Quando questa si ritrova nel sacco di Beniamino, essi tornano da Giuseppe e si dicono disposti a diventare tutti suoi schiavi. Giuseppe rifiuta e dice di voler trattenere solo il colpevole. Allora Giuda, che a suo tempo aveva consigliato ai fratelli

di vendere Giuseppe agli ismaeliti, si fa innanzi e, dopo aver ricapitolato quanto era capitato, conclude che non può tornare dal padre senza Beniamino e si offre di restare in prigione al suo posto (vv. 30-34). Le parole di Giuda sono decisive: esse dimostrano che nel loro cuore non c'è più invidia e rancore, ma un vivo senso di responsabilità verso il padre e tutta la famiglia. Il fatto che essi, come risulta dal discorso di Giuda, siano ora disposti a sacrificarsi personalmente piuttosto che abbandonare Beniamino, è per Giuseppe una sufficiente garanzia del loro pentimento. È quanto egli aspettava per potersi riconciliare con loro.

Dopo aver ascoltato le parole di Giuda, Giuseppe manda via tutti i presenti e si fa riconoscere dai suoi fratelli. Egli piange a gran voce, chiede ancora notizie di suo padre e, siccome essi sono atterriti, li rassicura spiegando loro che quanto è avvenuto faceva parte di un piano di Dio che voleva salvare molta gente (vv. 4-8). Queste parole fanno comprendere la *morale* di tutto il racconto (cfr. anche 50,19-20). Dio ha permesso il male allo scopo di ricavarne un bene maggiore, e ciò proprio a favore di coloro che lo compivano. Così facendo ha dimostrato in anticipo il suo perdono e la sua benevolenza: quindi, se Giuseppe ora non volesse perdonarli, andrebbe contro la volontà stessa di Dio. Con questa riflessione egli dimostra di essere un vero saggio perché sa scoprire, dietro le vicende, belle o brutte dell'esistenza umana, una volontà superiore che orienta ogni cosa a un fine di salvezza. Dopo averli rassicurati, Giuseppe dice ai fratelli di ritornare dal padre e di condurlo in Egitto dove troveranno sostentamento lui e tutta la sua famiglia. Al loro arrivo, Giacobbe non crede alle loro parole ma poi si convince e decide di andare in Egitto (45,9-28).

Nella storia di Giuseppe sono chiaramente riflesse le caratteristiche tipiche della ricerca sapienziale. Egli è presentato come il modello del giovane saggio, esperto delle cose di questo mondo. In lui si trovano in massimo grado le virtù più apprezzate dai saggi: l'arte della parola, la disciplina e la padronanza di sé. Esemplare, a questo proposito, è il suo atteggiamento verso la donna tentatrice. Soprattutto la sua saggezza appare nel modo di comportarsi con i fratelli: egli non porta verso di loro nessun rancore, ma prima di perdonarli mette saggiamente alla prova le loro disposizioni d'animo. Giuseppe è anche un uomo religioso. Egli stesso afferma di temere Dio (cfr. Gn 42,18). Il narratore sottolinea che JHWH era con Giuseppe e faceva riuscire tutto ciò che egli faceva. Ma questo Dio

non entra mai direttamente in scena. Tuttavia è lui che guida le vicende di questo mondo e manifesta i suoi progetti mediante sogni che possono essere interpretati solo da chi egli vuole. Dio appare così come una potenza benefica che conduce a buon fine i destini di tutta l'umanità, senza alcuna preclusione. La fede di Giuseppe infatti non gli preclude di inserirsi in una corte straniera, sposare una donna del luogo, adattandosi anche a costumi paganeggianti come quello di usare una coppa per la divinazione (cfr. Gn 44,5): ben diverso sarà l'atteggiamento di Daniele alla corte babilonese (cfr. Dn 1,1-21).

5. Aggiunte (Gn 46,1 - 50,21)

Al termine della novella, il redattore finale riporta alcuni brani il cui scopo è quello di collegare la vicenda di Giuseppe con il grande complesso della storia patriarcale. In essi si mescola materiale ricavato dalle diverse tradizioni.

a) Giacobbe in Egitto (Gn 46,1 - 47,31). La decisione di recarsi in Egitto sembra presa da Giacobbe per motivi puramente umani. Ma il Dio dei suoi padri interviene per confermare questa scelta, mostrando che rientra in un progetto salvifico più grande (Gn 46,1-7). Segue l'elenco dei settanta figli e nipoti di Giacobbe che vengono a trovarsi con lui in Egitto (46,8-27 = P; cfr. Es 1,5). Giacobbe e tutti i suoi arrivano al paese di Gosen. Giuseppe va loro incontro e abbraccia piangendo il vecchio padre (46,28-34). Egli presenta poi cinque rappresentanti dei suoi fratelli al faraone, il quale permette al clan di Giacobbe di rimanere nella terra di Gosen (Gn 47,1-12). Un lungo brano spiega poi la politica agraria di Giuseppe (47,13-26). Intanto nel territorio di Gosen gli israeliti prosperano e diventano molto numerosi; Giacobbe vive ancora diciassette anni e, ormai vicino alla morte, chiama Giuseppe e gli fa giurare di seppellirlo nel sepolcro dei suoi padri (Gn 47,27-31).

b) I figli di Giuseppe (Gn 48,1-22). Giuseppe, venuto a sapere che suo padre è ormai alla fine, si reca da lui con i suoi due figli Manasse ed Efraim. Giacobbe allora li adotta come suoi figli, preconizzando che saranno i capostipiti di due tribù. Al momento della benedizione, Giuseppe li presenta al padre in modo tale che Manasse, il maggiore, sia alla sua destra ed Efraim, il minore, alla sinistra: al primo spetta, infatti, la benedizione più efficace, quella data, cioè, con la mano destra. Ma Israele, incrociando le braccia, pone la mano destra sul

capo di Efraim e la sinistra su quello di Manasse, e così pronunzia la benedizione (vv. 15-16). Resosi conto dello scambio di persone, Giuseppe cerca di far cambiare la posizione delle mani, ma Giacobbe gli spiega che dal figlio minore nascerà una discendenza più grande che dal maggiore. E soggiunge: «Di voi si servirà Israele per benedire, dicendo: Dio ti renda come Efraim e come Manasse!» (cfr. 12,3b). Poi dice a Giuseppe che Dio sarà con tutti loro e li farà tornare al paese dei loro padri. Infine gli lascia in eredità un «dorso (*šekem*, spalla) di monte», che aveva tolto agli amorrei (cfr. Gn 33,18): con queste parole egli allude a Sichem, che sarà il centro più importante delle tribù di Efraim e di Manasse, dove Giuseppe stesso sarà sepolto (cfr. Gs 24,32).

c) Benedizioni di Giacobbe (Gn 49,1-28). A questo punto l'autore inserisce un'antica composizione poetica in cui è riportata una serie di oracoli che, sotto forma di benedizioni, preannunziano le vicende future delle tribù (testi analoghi sono Dt 33; Gdc 5). Il genere letterario è quello del *testamento* pronunziato da un personaggio famoso prima della morte. A ciascuno dei suoi figli Giacobbe annunzia quello che gli accadrà nei tempi futuri. Fra tutti questi oracoli, i più significativi sono quelli che riguardano Ruben, Simeone e Levi, Giuseppe e soprattutto Giuda. Di Ruben dice che, benché sia il primogenito, esuberante in fierezza e in forza, non avrà un posto speciale fra i suoi fratelli, perché si è unito con la sua concubina Bila (vv. 3-4; cfr. 35,22).

Simeone e Levi vengono condannati per la violenza con cui hanno vendicato l'offesa fatta a Dina (cfr. 34,25-31). Giacobbe si dissocia da loro e annunzia che i loro discendenti saranno dispersi in Israele (vv. 5-7). Di fatto la tribù di Simeone scomparirà, mentre quella di Levi sarà dedita al culto: l'origine delle prerogative proprie dei leviti saranno spiegate altrove (cfr. Es 32,25-29; Dt 33,8-11). Una benedizione speciale è riservata a Giuda (Gn 49,8-12). In questo testo è preannunziato il futuro primato della tribù di Giuda, dovuto al fatto che a essa spetterà la regalità: questa promessa allude chiaramente alla dinastia davidica, appartenente appunto a questa tribù. A Giuda è assicurato il regno «finché verrà colui al quale esso appartiene e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli» (v. 10b): è questo il significato più probabile di una difficile espressione ebraica che, così tradotta, preannunzia un futuro discendente di Davide al quale apparterrà un regno di ampiezza universale. La sua venuta inaugura un'epoca di grandissima prosperità, attestata da una

inconsueta produzione di vino: ne è segno il fatto stesso che sia possibile legare l'asinello alle viti senza timore che ne mangi le foglie e distrugga la vigna. Questo testo annunzia dunque non solo il sorgere della dinastia davidica, ma anche i suoi futuri sviluppi messianici descritti dai profeti (cfr. Is 11,1-9), all'origine dei quali si può intravedere la promessa che Dio farà a Davide per mezzo del profeta Natan (cfr. 2Sam 7,11b-12).

A Giuseppe è riservato l'oracolo più lungo (Gn 49,22-26), nel quale si sottolinea la potenza del suo gruppo e la sua superiorità sulle altre tribù. In esso è conservato forse il nucleo più antico della composizione, che riflette un periodo in cui la supremazia non era ancora passata alla tribù di Giuda. Nel complesso, la presentazione delle dodici tribù d'Israele contenuta in questo testo rispecchia il periodo di Davide, anche se alcuni elementi sono forse anteriori alla monarchia e altri rispecchiano le attese sorte durante l'esilio.

d) Morte e sepoltura di Giacobbe (Gn 49,29 - 50,14). Giacobbe muore dopo aver chiesto di essere sepolto presso i suoi padri nella caverna che si trova nel campo di Macpela di fronte a Mamre, nel paese di Canaan, quella stessa che Abramo aveva acquistato con il campo di Efron l'hittita (Gn 49,29-33). Giuseppe piange suo padre e fa imbalsamare il suo corpo: l'operazione dura quaranta giorni. Gli egiziani lo piangono per settanta giorni, al termine dei quali Giuseppe ottiene dal faraone di andare a seppellirlo nel paese di Canaan (Gn 50,1-14).

e) Paure dei fratelli e riconciliazione definitiva (Gn 50,15-21). Dopo la morte di Giacobbe, si insinua nei fratelli di Giuseppe il dubbio che questi li abbia trattati bene solo per riguardo al loro padre. Essi perciò temono che ora egli possa vendicarsi del male che gli avevano fatto (Gn 50,16-21). In questo passo viene ripreso il pensiero espresso in Gn 45,5-8. Sebbene i fratelli chiedano espressamente il suo perdono, Giuseppe non usa questa parola e non entra neppure in questo argomento. Egli è convinto che la provvidenza divina guidi le vicende di questo mondo. Se Dio si è servito di un male per ricavarne un bene, a modo suo ha già giustificato i colpevoli: a lui non resta altro da fare che prendere coscienza del piano di Dio e adeguarsi a esso. Se volesse vendicarsi, Giuseppe andrebbe contro il volere di Dio e quindi si sostituirebbe a lui. Al contrario, proprio lui, che è stato lo strumento del piano divino, si prenderà cura di loro e dei loro figli. In questo ragiona-

mento si manifesta ancora una volta una saggezza profondamente umana, che non ha bisogno di rivelazioni o di ordini divini.

Giuseppe continua poi ad abitare in Egitto con la famiglia di suo padre: egli vive fino all'età di centodieci anni. Così vede i figli di Efraim fino alla terza generazione e anche i figli di Machir, figlio di Manasse, nascono sulle sue ginocchia (vv. 22-23). Infine anche per Giuseppe giunge il momento di lasciare questo mondo. Egli allora dice ai suoi fratelli: «Io sto per morire, ma Dio verrà certo a visitarvi e vi farà uscire da questo paese verso il paese ch'egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe» (v. 24). Con queste parole, la vicenda di Giuseppe è ricollegata al grande tema delle promesse fatte ai patriarchi: la terra di Canaan sarà effettivamente concessa ai figli di Israele, ma solo dopo un certo periodo di permanenza in Egitto (cfr. Gn 15,13-16). Inoltre Giuseppe fa giurare ai figli di Israele che, quando Dio li farà uscire dall'Egitto, porteranno con sé le sue ossa. Poi anche Giuseppe muore all'età di centodieci anni, viene imbalsamato e sepolto in Egitto (vv. 25-26).

Queste aggiunte danno alla storia di Giuseppe un'interpretazione più profonda che si sovrappone all'originaria riflessione sapienziale: attraverso di lui, Dio non si è limitato a salvare dalla carestia un piccolo gruppo di pastori seminomadi, ma ha preservato dalla rovina tutto il popolo che in Abramo aveva scelto come strumento di una salvezza universale. È precisamente questa la meta verso cui si proietta la benedizione di Giuda (49,8-12). La famiglia di Giacobbe si trova ora in Egitto. Sarà questo il luogo in cui si moltiplicherà prodigiosamente, fino a diventare un grande popolo. È così preparato il terreno per il dramma dell'oppressione, da cui prenderà l'avvio una grande liberazione che farà dei figli di Israele il popolo dell'alleanza.

Conclusione

I racconti patriarcali sono stati composti al termine dell'esilio babilonese, perché servissero ai rimpatriati come strumento per ricostruire la loro identità e per indicare quali sono veramente i discendenti di Abramo, ai quali spetta il diritto di possedere la terra che Dio aveva promesso al loro lontano progenitore. Il redattore ricorda, da una parte, la sua permanenza nella terra di Canaan e, dall'altra, vuole spiegare come mai i figli di Israele, dopo la migrazione dei loro antenati nella terra di Canaan, si siano trovati per un

lungo periodo di tempo in Egitto dove ha avuto luogo l'esodo. Ma il loro intento è soprattutto quello di far comprendere ai giudei rimpatriati dopo l'esilio che il loro popolo era stato scelto da Dio e aveva ricevuto la promessa della terra prima ancora che Mosè comunicasse loro quella legge, la cui trasgressione li aveva portati alla catastrofe: i patriarchi diventano così i modelli del nuovo Israele, risorto dalle ceneri dell'esilio.

Gli antichi progenitori di Israele sono fatti oggetto di un'attenzione privilegiata da parte di Dio, ma questo non risparmia loro errori e contraddizioni, faticosi confronti e dure lotte, ad analogia di quanto devono sostenere i giudei ritornati dall'esilio. Abramo raggiunge la pienezza della fede solo dopo molte cadute, Giacobbe usurpa la primogenitura dovuta al fratello e ricorre senza scrupoli all'inganno, i suoi figli vendono il proprio fratello a mercanti stranieri. Le promesse fatte da Dio si attuano solo in parte durante la loro vita: perciò essi, in forza della loro fede, appaiono sempre in cammino verso una meta che già intravedono ma che non hanno ancora raggiunto. Per i loro futuri discendenti, che dopo l'esilio ritorneranno in una terra che ormai appartiene in gran parte a estranei, i patriarchi sono un modello di speranza e di pazienza operosa. La debolezza umana, da loro manifestata in varie occasioni, dovrà spingere i loro lontani discendenti a riconoscere i propri limiti e a confidare unicamente in JHWH.

La vocazione di Abramo segna una svolta decisiva nel racconto della Genesi. Egli viene separato da un'umanità di cui si è stata appena narrata la degenerazione progressiva ed è coinvolto in un rapporto specialissimo con l'unico Dio. Tuttavia gli viene affidata una responsabilità nei confronti di tutte le genti, con le quali mantiene un rapporto a volte difficile e contraddittorio. Per esse, egli sarà una benedizione, ma riceve lui stesso la benedizione da parte di Melchisedek, un re e sacerdote cananeo, (Gn 14,19-20); deve insegnare ai suoi figli ad agire con giustizia e diritto (18,19), ma al tempo stesso intercede senza successo per una popolazione destinata alla rovina; sarà padre di molti popoli, ma riceve una lezione di moralità dal faraone d'Egitto e da Abimèlek, re di Gerar. Egli è il capostipite del popolo di Israele, ma anche degli ismaeliti, degli edomiti e di numerosi altri popoli. Sia Giacobbe in Mesopotamia, sia suo figlio Giuseppe in Egitto, trovano accoglienza presso nazioni stranieri mentre sono in lotta con i membri del loro stesso

clan. Nelle vicende dei patriarchi appare un orizzonte universalistico senza del quale la religione israelitica sarebbe fraintesa.

Ad Abramo Dio fa alcune promesse che saranno ripetute frequentemente nel resto del libro: egli sarà benedetto da Dio, diventerà capostipite di un grande popolo, i suoi discendenti possederanno la terra di Canaan (Gn 12,1-3). Queste promesse si attueranno in ritardo e solo parzialmente al tempo dei patriarchi. Abramo si è messo in cammino con la sola sicurezza che gli proveniva dalla parola di Dio e, tra alti e bassi, slanci e defezioni, è arrivato a capire che la sua piena attuazione si situa in un futuro che trascende ogni previsione umana. Giacobbe ha dovuto lottare prima di ottenere la primogenitura, e Giuseppe è stato strumento di una salvezza che solo in futuro raggiungerà la sua pienezza. Tutto ciò non poteva non essere fonte di ispirazione per i loro lontani discendenti che, dopo la dura esperienza dell'esilio, si ritrovano nuovamente come forestieri nella loro terra. Anche per loro l'attuazione delle promesse si situa in un futuro imprevedibile.

L'incontro con Dio si attua nel contesto di un'alleanza. Questo tema porta con sé una forte carica messianica, perché implica che Dio stesso si impegna a costruire, per e con il suo eletto, un avvenire migliore. L'esperienza di una presenza attiva e costante di Dio non esclude il confronto e la lotta. Il sacrificio di Isacco, che Dio richiede ad Abramo, rappresenta una sfida al di là di ogni comprensione umana: nonostante il lieto fine, questo episodio fa comprendere che Dio si aspetta da Israele un dono totale, di cui i sacrifici del tempio saranno un simbolo inadeguato. Giacobbe diventa Israele solo in seguito a un aspro confronto con Dio, dal quale esce malconcio e zoppicante.

In questo quadro complesso e a volte contraddittorio, emerge in primo piano la figura di Giuda che, proprio da una donna pagana più «giusta» di lui (Gn 38,26), ottiene due figli che gli assicureranno una discendenza. Pur avendo salvato da morte Giuseppe (Gn 37,26), egli è causa del suo destino e poi si adopera per evitare che Beniamino finisca la sua vita come schiavo in Egitto (Gn 44,18): ciò che lo ispira è la lealtà verso Israele suo padre, e quindi verso il popolo che porterà questo nome. A lui perciò Giacobbe assegna la funzione regale in Israele, che si attuerà mediante un suo lontano discendente, Davide. Proprio questa profezia di Giacobbe morente,

che esplicita in chiave messianica la promessa fatta inizialmente alla discendenza della donna (Gn 3,15), mette in luce la tensione, propria di tutto il libro della Genesi, verso un futuro nel quale le promesse di Dio si compiranno in modo pieno.

Alla luce delle vicende patriarcali, i giudei ritornati dall'esilio potevano interpretare senza difficoltà la loro esperienza e il loro destino. Anch'essi si sentivano depositari di una promessa legata a un'alleanza più antica di quella del Sinai, l'alleanza con Abramo (cfr. Gn 15,7-21; 17,1-27). Questa si era già attuata in parte con il ritorno degli esuli nella loro terra, ma presto avrebbe raggiunto il suo compimento perché, diversamente da quella del Sinai, era incondizionata. In un periodo in cui la dinastia davidica era ormai scomparsa, i giudei fondavano sulle promesse fatte a Giuda (49,10-11) l'attesa di un suo lontano discendente che avrebbe regnato su tutte le nazioni all'interno di un mondo rinnovato. Anche il popolo di Israele, come i patriarchi, trova il suo significato in qualcosa di più grande che ancora non conosce e non può prevedere, ma che attende con fiducia da Dio.

La seconda parte della Genesi, pur concentrando l'attenzione sui progenitori di un popolo particolare, non rinunzia dunque all'orizzonte universalistico che era proprio della storia primordiale. Tutta l'umanità è destinataria della salvezza offerta ai patriarchi e la stessa chiamata di Abramo e del popolo che da lui nascerà ha lo scopo di portare una benedizione a tutte le nazioni. Per gli esuli, che ritornano nella loro terra dopo essere stati dispersi in mezzo ad altri popoli, ciò comporta la consapevolezza di una responsabilità non solo verso i propri connazionali, ma verso tutto il mondo.

VIII
ESODO E MARCIA NEL DESERTO
(Esodo 1-18; Numeri 11-36)

La Genesi termina con il testamento di Giuseppe, il quale, prima di morire, predice ai suoi fratelli l'adempimento delle promesse fatte da Dio ad Abramo e l'uscita degli israeliti dall'Egitto (Gn 50,24). È questo il tema della prima parte dell'Esodo (Es 1-18) che si presenta come la normale continuazione della Genesi, mentre la seconda, di cui abbiamo già trattato, contiene la tradizione sinaitica (Es 19-40) che continua poi in tutto il Levitico e Numeri 1-10. Nel presente capitolo affronteremo le tradizioni riguardanti l'uscita dall'Egitto fino all'arrivo nei pressi del Sinai. Poi prederemo in considerazione il cammino del popolo nel deserto dal Sinai fino alle steppe di Moab (Nm 11-36).

INTRODUZIONE

Il racconto contenuto nella prima parte dell'Esodo e nella seconda parte del libro dei Numeri presenta molte difficoltà di carattere sia letterario che storico. Anche qui, come nel resto del Pentateuco, si notano bruschi cambiamenti di stile e di argomento, ripetizioni, lacune e altri indizi che fanno pensare all'intervento di mani diverse. Dal punto di vista storico, colpisce la difficoltà di trovare qualche aggancio con la storia profana. È dunque necessario chiarire subito all'inizio due ordini di problemi:

1. Contesto storico
2. Il racconto biblico

1. Contesto storico

Il secondo millennio a.C. è contrassegnato, come si è visto nel capitolo precedente, dall'invasione dell'Egitto da parte degli hyksos, i quali governarono la nazione dal 1720 al 1550 a.C. circa, dando origine alle dinastie XV-XVII, in parte contemporanee. Ad essi si opposero i faraoni della XVIII dinastia, il cui fondatore, Ahmose I (1543-1518 a.C.), scelse come capitale Tebe (l'attuale Luxor), nell'al-

to Egitto. Tra i suoi successori si distinse, per le sue campagne in Palestina e Siria, Tutmose III (1468-1436); alla stessa dinastia appartiene Amenofis IV (1374-1347), il quale introdusse il culto del dio Aton, cioè il dio Sole, come unica divinità e prese il nome di Akhenaton. In seguito a ciò trasferì la sua capitale da Tebe ad Akhetaton, l'attuale Tell el-Amarna, che divenne il centro del nuovo culto, ma fu abbandonata dopo la sua morte dal suo successore Tutankhamon (1347-1338). Alla dinastia XIX appartiene Seti I (1304-1290 a.C.), il cui successore, Ramses II (1290-1224 a.C.), porta la sua capitale a Pi-Ramses, nel Delta del Nilo: egli è noto per le sue costruzioni e per la lotta, seguita da un'alleanza, con gli hittiti. A lui succede Mernepta (1224-1202 a.C.), il quale menziona, in una stele conservata nel museo egiziano del Cairo, una sua vittoria su Israele.

La difficoltà di trovare qualche aggancio tra il racconto biblico e la storia civile deriva soprattutto dal fatto che, nel racconto biblico, non viene indicato il nome del faraone oppressore e di quello dell'esodo. Siccome il faraone Amenofis IV fu assertore di un culto monoteistico, si è affacciata l'ipotesi che da lui Mosè avesse mutuato la sua visione religiosa: in questo caso l'esodo sarebbe avvenuto verso il 1350 a.C. Ma questa datazione oggi è normalmente esclusa, in quanto il monoteismo biblico, in senso proprio, ha origini più tardive e non ha nulla a che fare con quello adottato da Amenofis IV.

Più significativi sono invece i riferimenti alle località in cui gli israeliti hanno prestato la loro opera. Essi collaborarono in Egitto alla costruzione di due «città-deposito», Pitom e Ramses (Es 1,11). Si tratta di due centri urbani conosciuti: Pitom è un nome egiziano che significa «Casa del dio solare Aton», mentre Ramses è la città scelta dal faraone Ramses II come sua capitale. Inoltre, nella stele di Mernepta si dice: «Israele è devastato, senza più seme». Il modo in cui è scritto il nome di Israele rivela che esso si trova ancora allo stato seminomadico. Non è facile stabilire con precisione a quale evento si riferisca questa iscrizione, ma l'esistenza, proprio in questo periodo, di un gruppo di persone che porta il nome di Israele è pur sempre una conferma indiretta del racconto dell'esodo e un indizio utile per stabilirne la data.

I figli di Israele ricevono a volte l'appellativo di «ebrei». Questo nome, che normalmente è loro attribuito da estranei, richiama una categoria di persone, gli *ḥapiru* (*ʿabiru*), che fanno la loro comparsa proprio in questo periodo. In un documento amministrativo di Ramses II si parla espressamente di un approvvigionamento di grano per gli *ḥapiru* che estraevano le pietre per una costruzione

ordinata dal faraone. Costoro erano persone emarginate, schiavi, mercenari o soldati, che appartenevano non a un gruppo etnico, ma piuttosto a una classe sociale, la cui presenza è attestata in tutte le nazioni della Mezzaluna fertile. Si può supporre che i figli di Israele facessero parte di questo strato sociale povero e sfruttato. In quanto beduini, abituati alla vita libera del deserto, essi hanno vissuto questi lavori come particolarmente pesanti e avvilenti.

A partire da questi dati, si può dunque supporre che un gruppo israelitico sia giunto in Egitto al seguito della grande migrazione degli hyksos (1720 a.C.). Dopo che costoro furono scacciati, gli israeliti sarebbero rimasti nella parte orientale del delta insieme a quei gruppi di semiti seminomadi che rappresentavano un elemento di disturbo proprio alla frontiera tra l'Egitto e la Palestina. Alcuni di loro, dopo aver subito pesanti vessazioni sotto Ramses II, avrebbero trovato, sotto il suo successore Mernepta, la possibilità di allontanarsi dell'Egitto. Secondo questa ipotesi, il faraone oppressore sarebbe Ramses II, mentre il faraone dell'esodo sarebbe il suo successore Mernepta. Secondo questa cronologia, gli israeliti avrebbero lasciato l'Egitto verso il 1250 a.C.

2. Il racconto biblico

Lo studio dei racconti dell'Esodo mette in luce come alla loro formazione abbiano contribuito non solo la memoria ma anche la fantasia, la devozione, l'emozione religiosa e la riflessione teologica. Quello che interessava maggiormente agli antichi narratori non era l'oggettività storica dei fatti, ma l'esaltazione di ciò che la divinità aveva compiuto in favore di Israele. Nello studio di questi testi, è dunque importante cercare non tanto di ricostruire con precisione gli eventi che vi sono narrati, quanto piuttosto di scoprirne il significato religioso, così come è stato colto dai redattori dei libri e tenuto vivo per secoli nella fede del popolo.

In questo ciclo di tradizioni, la liberazione appare come la ripresa del cammino di fede iniziato dai patriarchi, mentre il soggiorno in Egitto viene visto come una lunga battuta d'arresto. La schiavitù aveva provocato negli israeliti una perdita di consapevolezza circa la propria vocazione, e di conseguenza aveva causato una situazione d'impoverimento non solo materiale ma anche spirituale. Secondo i narratori, gli israeliti in Egitto, sebbene avessero in comune le tradizioni dei padri e condividessero l'esperienza dell'oppressione, non erano un «popolo» in senso proprio. Essi lo diventano, almeno in modo iniziale, quando danno il loro consenso alla liberazione che

Mosè propone loro a nome di JHWH e accettano di sfidare l'ira del faraone. Nel deserto fanno l'esperienza di una chiamata interiore che li fa procedere nel difficile cammino, sorretti da un senso di fiducia in Mosè e in tutto ciò che egli rappresenta. Ma il percorso è duro e impegnativo, e i momenti di matura consapevolezza si alternano ad altri di scoraggiamento e di rifiuto.

È molto probabile che questo blocco letterario abbia avuto origine in ambito liturgico, e in modo più specifico durante la celebrazione della Pasqua, con la quale si commemorava appunto l'uscita dall'Egitto e nella festa delle Capanne, il cui tema era la marcia nel deserto. Sebbene cronologicamente i racconti riportati in questa parte dell'Esodo si situino prima dell'arrivo al monte Sinai, in essi si riflette già da vicino la teologia dell'alleanza, alla luce della quale gli antichi ricordi sono stati letti e interpretati. Soprattutto appare qui il punto di vista sacerdotale, secondo cui già prima dell'esodo Dio aveva stabilito la sua alleanza con tutto Israele nella persona di Abramo (cfr. Es 6,2-8).

Secondo la teoria documentaria, si intrecciano, in questa parte dell'Esodo e di Numeri, la tradizione jahwista e quella elohista, con una presenza marginale della tradizione deuteronomica e il contributo decisivo della scuola sacerdotale. Oggi si tende piuttosto a considerare il tutto come una composizione tardiva, sebbene la presenza di tensioni e incoerenze metta in luce cicli narrativi più antichi non perfettamente integrati nella redazione finale. In modo speciale, sembrano tardivi i racconti riguardanti la vocazione di Mosè (Es 3,1 - 4,18), sebbene anche qui si possa rilevare l'utilizzo di materiale più antico, specialmente per quanto riguarda la scena del roveto ardente. È all'epoca del ritorno dall'esilio infatti che nasce l'interesse per l'epopea delle origini del popolo, il quale proprio allora prende coscienza della sua identità e la esprime mediante il formulario dell'alleanza. Per gli esuli che, dopo una lontananza di alcuni decenni, abbandoneranno la Mesopotamia per ritornare nella terra dei loro padri, le vicende attraverso cui costoro erano passati costituivano il paradigma a cui ispirarsi per superare le dure prove a cui andavano incontro.

Nella prima parte dell'Esodo si narra che i figli di Israele, arrivati nel paese del Nilo come un piccolo clan in cerca di rifugio a causa di una carestia, si sono moltiplicati e i loro discendenti sono stati sottoposti dai faraoni a duri lavori (Es 1). Dio allora salva Mosè dalle acque e lo chiama, conferendogli l'incarico di liberare il popolo (Es 2,1 - 7,7); dopo una serie di piaghe dolorose inflitte da Dio agli

egiziani (Es 7,8 - 13,16), gli israeliti escono dall'Egitto e giungono nelle vicinanze del monte Sinai (Es 13,17 - 18,27). Il secondo periodo di spostamenti nel deserto è narrato in Nm 11-36.

Le sezioni che affronteremo in questo capitolo sono perciò le seguenti:

A. Lo scontro con il faraone (Es 1,1 - 13,16)
B. In cammino verso la libertà (Es 13,17 - 18,27)
C. Dal Sinai alle steppe di Moab (Nm 11-36)

A. Lo scontro con il faraone (Es 1,1 - 13,16)

Nella prima sezione dell'Esodo, il narratore delinea brevemente l'oppressione a cui gli israeliti sono stati sottoposti durante la loro permanenza in Egitto. Su questo sfondo egli passa immediatamente a narrare la nascita e la vocazione di Mosè, l'uomo che fin dalle sue origini appare come il liberatore, voluto e preparato da Dio. Il materiale contenuto in questa parte del libro si può dividere in quattro cicli narrativi:

1. Primi passi di Mosè (1,1 - 2,25)
2. L'incontro con il Dio dei padri (3,1 - 6,30)
3. Le piaghe d'Egitto (7,1 - 11,10)
4. La celebrazione della prima Pasqua (Es 12,1 - 13,16)

1. I primi passi di Mosè (Es 1,1 - 2,25)

Dopo la morte di Giuseppe, gli israeliti in Egitto sono diventati numerosi e potenti (1,1-7) e, per paura di una rivolta, il faraone li obbliga a lavorare nelle costruzioni da lui intraprese (1,8-14). L'uso forzato delle minoranze e degli strati più bassi della popolazioni come manodopera per i grandi lavori edilizi era comune nell'antichità, ma per gli israeliti ciò è apparso, nella prospettiva della liberazione successiva, particolarmente umiliante e gravoso. Il narratore aggiunge poi, inconsapevole dell'evidente inverosimiglianza di quanto afferma, che il faraone, vista l'insufficienza della misura presa, ordina alle levatrici, due sole per un popolo così numeroso, di uccidere ogni figlio maschio degli ebrei; infine, quando queste si rifiutano, dà lo stesso ordine a tutti gli egiziani (Es 1,15-22).

In questa situazione una coppia di leviti ha un figlio: non volendo ucciderlo, essi lo mettono in una cesta e lo abbandonano sulle acque

del Nilo; la figlia del faraone lo vede e lo prende con sé, adottandolo come figlio. È lei che dà al fanciullo il nome Mosè, dicendo: «Io l'ho salvato dalle acque» (2,1-10). Secondo il narratore il nome Mosè deriverebbe quindi dal verbo ebraico *mašah* che significa «trarre», e quindi significherebbe «colui che trae»: è chiaro che si tratta di una etimologia popolare, la quale ha avuto origine in ambiente ebraico. In realtà il nome Mosè figura come parte di diversi nomi propri egiziani, quali Tutmose, che significa «figlio del dio Tot», oppure «il dio Tot è nato», o Ramses («Re lo ha generato»). Sembra dunque che si tratti di un nome di origine egiziana, in cui è caduto l'elemento divino. Questo starebbe a dimostrare che il personaggio Mosè non è stato del tutto inventato.

Il racconto della nascita di Mosè presenta una notevole somiglianza con una leggenda riguardante il re Sargon di Akkad (2334-2270 a.C.): anche costui sarebbe stato abbandonato dalla madre sulle acque di un fiume in una cesta di vimini spalmata di bitume; salvato da un acquaiolo, egli sarebbe diventato prima un giardiniere e poi, con l'aiuto della dea Ishtar, che si era innamorata di lui, un grande re, fondatore di una celebre dinastia. È possibile che la tradizione si sia servita di questo motivo leggendario per spiegare i rapporti di Mosè con la corte del faraone, e al tempo stesso per fare di lui il simbolo di Israele che Dio salverà precisamente attraverso le acque del mare.

Quando giunge alla maturità, Mosè prende coscienza della condizione dei suoi connazionali. Per ben due volte gli capita di «uscire» (allusione all'esodo), venendo così a contatto con i loro problemi: una prima volta egli vede un egiziano che maltratta un ebreo e, dopo essersi accertato che nessuno è presente, lo uccide; poco dopo interviene nuovamente, cercando di mettere pace tra due ebrei che litigano. Ma quello che aveva torto gli dice: «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi? Pensi forse di uccidermi come hai ucciso l'egiziano?». Mosè allora si rende conto che il fatto precedente era ormai noto e, per evitare la morte, lascia l'Egitto (Es 2,11-15).

Mosè giunge così nel territorio di Madian, dove sposa Sippora, figlia del sacerdote Reuel, e ha da lei un figlio a cui pone nome Gherson (Es 2,16-22). Secondo Es 18,4 Mosè aveva anche un altro figlio chiamato Eliezer. I madianiti erano una popolazione ancora nomade, che secondo alcuni racconti biblici abitava in Transgiordania (cfr. Nm 22,4-7; Gdc 6-8): non è però improbabile che il loro territorio d'origine fosse l'Arabia settentrionale, a est del golfo di Aqaba, e che qualche clan madianita si trovasse nella penisola

sinaitica (cfr. 1Re 11,18). Essi sono presentati nella Genesi come discendenti di Abramo, e quindi parenti degli israeliti (cfr. Gn 25,2). Il principe che era stato educato alla corte del faraone è ora diventato un semplice pastore: prima di assumere la guida degli israeliti, era necessario che sperimentasse il fallimento di tutte le sue aspirazioni e ritornasse a una condizione di vita analoga alla loro. Non è escluso che la tradizione abbia visto nel soggiorno di Mosè presso i madianiti una specie di ritorno alle origini, che gli ha permesso di immergersi in un ambiente religioso e culturale simile a quello del suo popolo.

A questo punto del racconto, la tradizione sacerdotale inserisce un testo breve, ma molto ricco di significato: «Nel lungo corso di quegli anni, il re d'Egitto morì. Gli israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli israeliti e se ne prese pensiero» (Es 2,23-25).

La morte del faraone oppressore non porta alcun vantaggio agli israeliti, anzi la loro situazione si fa ancora più drammatica. Non sono però loro a prendere l'iniziativa della liberazione chiedendo a Dio di liberarli. Al contrario, il loro lamento esprime una totale incapacità di salvarsi con le proprie forze. Il lamento degli israeliti ha l'effetto di attirare l'attenzione di Dio, ma questi si muove non perché essi lo invocano, bensì in forza di una sua libera decisione, la stessa che lo aveva portato a stringere un'alleanza con i patriarchi, dimostrando così di essere per sua natura il difensore degli oppressi (cfr. Sal 146,7). Secondo la tradizione sacerdotale, l'alleanza con Abramo riguarda non solo lui ma anche tutto il popolo che da lui avrà origine (cfr. Gn 17,7; Es 6,4-5), mentre la rivelazione sinaitica ha soprattutto il compito di dotare Israele di un culto confacente alla sua dignità di popolo eletto.

2. L'incontro con il Dio dei padri (Es 3,1 - 6,30)

L'intervento divino in favore del popolo oppresso ha inizio con la vocazione di Mosè (Es 3,1-15). Questo episodio, narrato con materiale tradizionale, è modellato secondo lo schema tipico delle vocazioni bibliche: apparizione divina, missione, obiezione del prescelto, conferimento di un segno (cfr. Gdc 6,11-24; 13,1-25). Al termine del racconto, il redattore finale ha collocato una raccolta di ulteriori informazioni circa la sua missione (3,16 - 6,30).

a. La vocazione di Mosè (Es 3,1-15)

Mosè attraversa il deserto con il gregge del suocero, che qui viene chiamato Ietro (cfr. Es 18,1), e giunge al «monte di Dio»: questo appellativo deriva dal fatto che qui avrà luogo la teofania, ma è possibile che già precedentemente vi fosse un santuario dedicato a qualche divinità. Il monte è chiamato Oreb secondo l'uso soprattutto del Deuteronomio, mentre altre tradizioni usano il nome Sinai. Qui Mosè vede un roveto che arde senza consumarsi e, in mezzo a esso, gli appare «l'angelo (*malʾak*) di JHWH», espressione con cui si designa il Dio trascendente in quanto agisce in questo mondo (cfr. Es 23,20).

Quando Mosè, attratto dalla visione, si avvicina al roveto per guardare, è Dio stesso che lo chiama per nome. Egli risponde: «Eccomi». Dio allora gli dice: «Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!» (v. 5). L'atto di togliersi i sandali è un segno di rispetto, universalmente diffuso in Oriente, a cui tutti sono tenuti quando entrano nella sfera del sacro. È possibile che in questo racconto sia conservata un'antica leggenda che spiegava l'origine del santuario situato nel monte di Dio. Ma ora colui che si presenta a Mosè è il Dio dei padri, che gli comunica di aver udito il grido degli israeliti oppressi dagli egiziani e di aver deciso di mandarlo dal faraone per imporgli di lasciar uscire il suo popolo, gli israeliti. La prima reazione di Mosè è quella di velarsi il volto, in ossequio all'idea biblica secondo cui chi vede Dio deve morire (v. 6). Egli presenta poi le sue obiezioni: «Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall'Egitto gli israeliti?». Dio allora lo rassicura e gli dà un segno: «Quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte» (vv. 7-12).

Il racconto prosegue con la rivelazione del nome divino (vv. 13-15) che, secondo i sostenitori dell'ipotesi documentaria, porta il marchio specifico della tradizione elohista. Siccome il segno promesso da Dio vale solo per le generazioni successive, Mosè presenta un'ulteriore richiesta: quando arriverà dagli israeliti e dirà loro che il Dio dei loro padri l'ha mandato, essi gli chiederanno: «Qual è il suo nome?», che cosa dovrà rispondere? (v. 13). La necessità di sapere il nome di Dio è comprensibile in un ambiente politeistico, nel quale ogni divinità si distingue dalle altre mediante un suo nome proprio; la tradizione lascia supporre che, prima dell'esodo dall'Egitto, gli israeliti, pur adorando il Dio dei padri, non ne conoscessero il vero nome, anche se questo, secondo altri testi, era noto fin dalla creazione (cfr. Gn 4,26).

Per gli israeliti, così come in genere per gli antichi semiti, il nome non è puramente convenzionale, ma esprime, e in qualche modo contiene, la potenza vitale di chi lo porta. L'attesa degli israeliti, di cui Mosè si fa interprete, è perciò ambigua: in quanto implica il desiderio di entrare in un rapporto personale con Dio (*culto*) essa è legittima, ma diventa inaccettabile nella misura in cui contiene la pretesa superstiziosa di catturare la potenza divina per servirsene a proprio uso e consumo (*magia*).

L'interpretazione del nome divino presenta numerose difficoltà. Anzitutto non è sicuro il modo preciso in cui esso si legge. Gli israeliti infatti, per eccesso di rispetto, a un certo punto della loro storia non lo hanno più pronunziato, e al suo posto hanno letto *'Adonaj*, che significa Signore (in greco *Kyrios*). Siccome l'ebraico, come tutte le lingue semitiche, è scritto con le sole consonanti, di questo nome sono rimaste sole quattro lettere (J H W H), e di conseguenza esso è spesso chiamato il «sacro tetragramma». Quando nel testo ebraico sono state indicate, mediante lineette e puntini, le vocali, sotto queste quattro lettere sono state poste, per comodità del lettore, le vocali del nome *ʾAdonaj*. Leggendo le consonanti del nome divino con le vocali di *ʾAdonaj* si è avuto il nome «Jehova» (Geova), usato dai cristiani fino a qualche decennio fa: in realtà, questo nome è frutto di un'errata lettura del sacro tetragramma. La lettura moderna (Jahweh) è una ricostruzione scientifica del modo in cui originariamente era pronunziato il nome divino: essa si basa su vari indizi, quali le regole semantiche ebraiche, la pronunzia dei nomi biblici che contengono l'elemento divino, i reperti archeologici e le antiche traduzioni.

Dal punto di vista storico, si è avanzata l'ipotesi che il nome JHWH fosse utilizzato proprio dai madianiti, con i quali Mosè è venuto a contatto durante il suo esilio, ma ciò è difficilmente dimostrabile. Comunque è ormai certo che esso fosse noto nell'area medio-orientale già prima di Mosè, in quanto sembra attestato nei testi di Ugarit, nei nomi propri amorrei e, da ultimo, nei testi di Ebla del 3° millennio a.C.

In questo nome, di cui non si sa quando sia entrato effettivamente nella vita religiosa di Israele, la tradizione ha visto la descrizione più esauriente della natura profonda del Dio dell'alleanza. Questa intuizione è stata espressa mediante un'etimologia popolare, cioè presentando il nome divino come terza persona singolare del verbo «essere», che al futuro è abbastanza simile a esso (*jihjeh*). Naturalmente, sulla bocca di Dio il nome è espresso alla

prima persona singolare e per di più è stranamente raddoppiato: «Io sono (sarò) colui che sono (sarò)» (*ʾehjeh ʾašer ʾehjeh*).

Questa formula è stata interpretata in modi diversi, perché in ebraico il tempo futuro può esprimere in certi casi anche il presente e l'imperfetto. In greco essa è stata tradotta «Io sono l'Ente», dando così adito a una interpretazione di tipo filosofico: Dio è l'essere pieno e infinito, che dà l'esistenza a tutte le cose senza dipendere da esse. Alcuni studiosi, invece, l'hanno tradotta «io sono quello che sarò», e vi hanno visto un riferimento all'eternità divina. Altri ancora vi hanno letto un'allusione al fatto che solo Dio può dare la vita («Io sono colui che fa essere»).

Secondo la maggior parte degli studiosi moderni, ambedue i verbi della formula sono al presente e si spiegano tenendo conto del fatto che in ebraico il verbo «essere» non indica un semplice «sussistere» ma un «essere con», in senso attivo e dinamico. Perciò l'espressione «Io-sono» indica direttamente la propensione divina a essere presente accanto al popolo in vista della sua liberazione. Collegando il nome divino con il verbo «essere», si è dunque inteso affermare che la vera «natura» di Dio consiste nel volere la salvezza del suo popolo, e nell'essere capace di realizzarla intervenendo potentemente in suo favore.

Il fatto che l'espressione «Io sono» sia raddoppiata si spiega alla luce di un testo parallelo in cui Dio afferma di se stesso: «Farò grazia a chi farò grazia» (Es 34,19). In questo testo la ripetizione del verbo sottolinea l'assoluta libertà con cui interviene per liberare Israele, senza esservi costretto da alcuno. Nello stesso modo quando rivela il proprio nome a Mosè, Dio lo mette in guardia contro ogni tentativo di strumentalizzarlo per scopi magici: nessuno può servirsi indebitamente del suo nome, e quindi della sua potenza straordinaria, per ottenere vantaggi di qualsiasi tipo.

La tradizione ha situato di proposito la rivelazione del nome divino nel contesto dell'esodo, affinché fosse chiaro che esso rappresenta la più significativa definizione di ciò che effettivamente JHWH ha dimostrato di essere per Israele, cioè il «Dio con noi» (cfr. Is 7,14); ma al tempo stesso ha sottolineato che egli resta l'Essere trascendente di cui nessuno potrà mai servirsi per i propri scopi egoistici. Il nome divino diventa così la sintesi più completa del progetto di liberazione che gli esuli ritornati da Babilonia si erano prefissi, sulla linea di quanto le tradizioni anteriori attribuivano a Mosè.

b. Ulteriori istruzioni (Es 3,16 - 6,30)

Il racconto prosegue con brani appartenenti a diverse tradizioni, che riportano istruzioni aggiuntive date da JHWH a Mosè: questi dovrà riunire gli anziani di Israele e dire loro quello che gli ha detto il Dio dei padri e insieme dovranno chiedere al re d'Egitto di lasciarli andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio a JHWH. Siccome egli non acconsentirà, Dio colpirà l'Egitto con prodigi, finché il faraone sarà costretto a lasciarli partire (3,16-22). Mosè è ancora riluttante; Dio allora gli dà la possibilità di compiere segni straordinari (4,1-9).

Tuttavia Mosè non è ancora disposto ad accettare il compito che Dio intende affidargli, e trova un pretesto nel fatto di non essere un buon parlatore. Allora Dio promette di dargli come interprete suo fratello Aronne (Es 4,10-14), con il quale collaborerà in questo modo: «Tu gli parlerai e metterai sulla sua bocca le parole da dire e io sarò con te e con lui mentre parlate e vi suggerirò quello che dovrete fare. Parlerà lui al popolo per te: allora egli sarà per te come bocca e tu farai per lui le veci di Dio» (Es 4,15-16).

L'obiezione di Mosè richiama quella di Geremia (cfr. Ger 1,6), con la differenza che, per il primo, si tratta di un vero difetto nel parlare, mentre per il secondo è un problema legato alla sua giovane età. Il rapporto tra Mosè e Aronne è descritto alla luce della funzione profetica: tra i due il primo fa le veci di Dio, mettendo sulle labbra di Aronne, come fa Dio stesso con i profeti, le parole da dire. Sia per l'uno che per l'altro c'è poi l'assistenza di Dio, che impedisce loro di dire cose inesatte.

Questa volta Mosè non può più rifiutare, torna da Ietro, suo suocero, e si congeda da lui. Dio stesso gli dà questo ordine: «Va', torna in Egitto, perché sono morti quanti insidiavano la tua vita!». Egli allora si mette in cammino verso l'Egitto con la moglie e i figli (Es 4,18-20). Dio gli preannunzia che, nonostante i prodigi che farà, il faraone non lascerà partire il popolo, ma egli dovrà dirgli a nome suo: «Israele è il mio figlio primogenito. Io ti avevo detto: lascia partire il mio figlio perché mi serva! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire. Ecco io faccio morire il tuo figlio primogenito!» (Es 4,22-23). In forza dell'alleanza, che qui è già presupposta, Dio ha con Israele un rapporto simile a quello di un padre con il suo figlio (cfr. Dt 32,6). Se il faraone non lascerà partire Israele, Dio colpirà i primogeniti del suo popolo: è quanto avverrà nell'ultima delle piaghe d'Egitto.

Durante il viaggio di ritorno, accade un fatto conturbante: «Mentre si trovava in viaggio, nel luogo dove pernottava, il Signore

gli venne contro e cercò di farlo morire. Allora Sippora prese una selce tagliente, recise il prepuzio del figlio e con quello gli toccò i piedi e disse: «Tu sei per me uno sposo di sangue». Allora si ritirò da lui. Essa aveva detto sposo di sangue a causa della circoncisione» (Es 4,24-26).

In questo passo, per qualche verso simile alla terribile tentazione di Abramo (cfr. Gn 22) e alla lotta di Giacobbe con l'angelo (cfr. Gn 32,25-33), Dio si scaglia contro il suo eletto fino quasi a farlo morire. Il fatto che Sippora circoncida il figlio e applichi il prepuzio reciso sui «piedi» (eufemismo per indicare l'organo genitale) di Mosè, significa un trasferimento simbolico al padre della circoncisione praticata sul figlio: Mosè dunque era stato aggredito da Dio perché non era circonciso e la moglie per salvarlo ha compiuto su di lui una specie di *circoncisione vicaria*. Da ciò si deduce che la circoncisione praticata sul fanciullo equivale a quella dell'adulto. Le parole che Sippora dice («Tu sei per me uno sposo di sangue») presuppongono ancora l'esistenza di un rapporto tra circoncisione e matrimonio, che è del tutto scomparso quando il rito è diventato un segno dell'alleanza (cfr. Gn 17,11). Originariamente questo arcaico racconto voleva forse spiegare come mai la circoncisione in Israele era anticipata all'ottavo giorno; nel contesto attuale esso significa che Mosè, come ogni altro eletto da Dio, deve essere sottoposto a una prova terribile prima di mettersi a capo di quel movimento che porterà il popolo alla liberazione e all'alleanza. Anche l'ingresso nella terra promessa inizierà con una circoncisione collettiva del popolo (cfr. Gs 5,2-9).

Giunto in Egitto, Mosè si incontra con Aronne e con gli anziani del popolo, i quali credono ai segni che egli compie (Es 4,27-31). Poi si presenta dal faraone e gli chiede di lasciar partire gli israeliti affinché possano andare a offrire un sacrificio a JHWH nel deserto. Per tutta risposta, il faraone rende più gravosi i lavori a cui essi sono sottoposti, provocando le prime lamentele degli israeliti contro Mosè (Es 5,1 - 6,1).

A questo punto, il racconto subisce una battuta d'arresto con l'inserimento di un brano sacerdotale nel quale è ripreso il tema della vocazione di Mosè (Es 6,2-8). In questo testo è riportata la spiegazione del nome divino JHWH così come era compreso nella tradizione sacerdotale. Anche qui, come in Es 3,14, l'origine del nome divino è strettamente collegata con l'esodo dall'Egitto. Anzi, esso è visto come la caratteristica di questo nuovo periodo, mentre nel precedente, quello dei patriarchi, Dio era conosciuto come «Dio onnipotente» (*ʾEl Šaddaj*, Dio della montagna o della steppa) (cfr. Gn

17,1). Dio si ricorda dell'alleanza da lui *stabilita* con i padri, che secondo la tradizione sacerdotale riguarda tutto il popolo. In forza di questa alleanza, che comprendeva la promessa della terra, Dio interviene ora in favore del popolo oppresso.

L'azione divina in favore degli israeliti è espressa mediante tre verbi: «sottrarre» (causativo, dalla radice *jaṣah*, uscire), «liberare» (dalla radice *naṣal*, riscattare) e «redimere» (*gaʾal*). Quest'ultimo verbo deriva dal termine *goʾel*, con cui si indica il parente più prossimo a cui spetta il compito di soccorrere colui che si trova in una situazione di grande pericolo, impedendo ad esempio l'alienazione delle sue terre (Lv 25,23-25) o vendicandolo in caso di uccisione (Dt 19,12; Nm 35,19). In forza dell'alleanza stabilita con i suoi padri, JHWH riveste in favore di Israele il ruolo di *goʾel* (cfr. Is 41,14; Ger 50,34; Sal 19,15), a cui spetta il compito di «riscattarlo», cioè di liberarlo dalla situazione di oppressione in cui si trova. È chiaro che il riscatto degli schiavi, che fa da sfondo a questo testo, è solo un'immagine per indicare una liberazione per la quale non si paga alcun riscatto. La sezione continua con la genealogia di Mosè e Aronne (Es 6,14-27) e con un doppione riguardante l'invio di Mosè dal faraone (Es 6,28-30; cfr. 6,2-13). Ancora una volta Mosè dice: «Ecco, ho le labbra incirconcise e come vorrà ascoltarmi il faraone?» (6,30).

Termina così la parte della sezione in cui si descrive la preparazione al grande evento della liberazione. Il popolo oppresso è giunto all'estremo della sopportazione, mentre le risorse umane si sono dimostrate totalmente inadeguate. Anche Mosè non è all'altezza dei compiti che gli sono affidati. Ora la scena è pronta per il grande scontro tra il Dio degli israeliti e la più grande potenza politica dell'epoca, il faraone d'Egitto.

3. Le piaghe d'Egitto (Es 7,1 - 11,10)

Il racconto delle piaghe d'Egitto si apre con un altro doppione riguardante il rapporto tra Mosè e Aronne (Es 7,1-2; cfr. 4,15-16). Subito dopo è riportato un brano nel quale si preannunziano le piaghe che colpiranno l'Egitto (Es 7,3-5). Tutte le antiche formule di fede riguardanti l'esodo dall'Egitto parlano di una serie di calamità che JHWH ha inflitto agli egiziani per costringere il faraone a lasciare partire gli israeliti. Esse sono chiamate in questo brano con tre diversi termini: «segni» (*ʾotôt*), «prodigi» (*môfetîm*) e «castighi»

(*šefaṭim*, lett. «giudizi»). I primi due sono usati regolarmente tutte le volte che si fa allusione a questi eventi (cfr. Dt 4,34; 6,22; 26,8) e pongono l'accento sul fatto che le opere di Dio rivelano il suo piano salvifico e al tempo stesso hanno un carattere straordinario e meraviglioso. Con il terzo termine si sottolinea invece l'aspetto di punizione (giudizio, castigo) che l'azione di Dio assume nei confronti di coloro che si oppongono ai suoi disegni. In quanto castighi, gli interventi di Dio sono considerati come «colpi» (*negaᶜ*) da lui inflitti ai suoi nemici (cfr. Es 11,1): da qui deriva il termine «piaga» che è diventato di uso comune.

Lo scontro con il faraone è determinato dalla sua irremovibile ostinazione nel non voler permettere che gli israeliti lascino l'Egitto. Questo atteggiamento è attribuito a una iniziativa diretta di JHWH, che «indurisce» il suo cuore (cfr. Es 4,21; 9,12; 10,1.20.27): vi sono però diversi passi in cui si dice che è il faraone stesso a rendere inflessibile il proprio cuore (cfr. Es 8,11.28; 9,7.34). In realtà JHWH, intervenendo in favore del popolo oppresso, offre anche al faraone una concreta possibilità di salvezza, a patto però che egli riconosca la sua autorità. Ma è proprio questo che il faraone non è disposto a fare. Di conseguenza il suo rifiuto diventa sempre più ostinato man mano che aumenta l'impegno di JHWH in favore di Israele. In senso metaforico, è dunque Dio a farlo indurire, ma in realtà è lui la vera causa del proprio indurimento.

In obbedienza all'ordine di Dio, Mosè e Aronne si recano dal faraone e compiono di fronte a lui un primo segno, che consiste nel trasformare il bastone di Aronne in serpente. Anche i maghi d'Egitto fanno la stessa cosa, ma il bastone di Aronne inghiotte quelli dei maghi. Tuttavia il faraone non si dà per vinto (Es 7,8-13). Iniziano allora le piaghe propriamente dette. Il testo biblico ne ricorda ben dieci, le quali sono disposte in un crescendo di intensità:

I. Acqua cambiata in sangue	Es 7,14-25
II. Rane	Es 7,26 - 8,11
III. Zanzare	Es 8,12-15
IV. Mosconi	Es 8,16-28
V. Mortalità del bestiame	Es 9,1-7
VI. Ulcere	Es 9,8-12
VII. Grandine	Es 9,13-35
VIII. Cavallette	Es 10,1-20
IX. Tenebre	Es 10,21-29
X. Primogeniti	Es 11,1-10; 12,29-34

Il racconto delle piaghe sembra a prima vista unitario e coerente, mentre a un'attenta analisi appare molto stratificato. Anzitutto si può riscontrare una tradizione più antica che i redattori posteriori hanno conservato quasi interamente nel suo stato originario. Essa può essere così ricostruita:

1. (I) Acqua cambiata in sangue	Es 7,14-18.21.23-25
2. (II) Rane	Es 7,26-29; 8,4-10a.11
3. (IV) Mosconi	Es 8,16-28
4. (V) Mortalità del bestiame	Es 9,1-7
5. (VII) Grandine	Es 9,13-21.23b-34
6. (VIII) Cavallette	Es 10,1-11.13b-19; 10,24-29
7. (X) Primogeniti	Es 11,1-10; 12,29-34

Questa tradizione che ricordava sei piaghe seguite da una settima, quella decisiva, ha avuto originariamente un'esistenza autonoma, in quanto esse soltanto sono menzionate nella lunga meditazione sugli eventi dell'esodo di Sal 78,43-51. Il numero settenario che indica perfezione e pienezza, come pure il crescendo delle piaghe, sono elementi letterari di grande effetto. In armonia con le direttive ricevute (cfr. Es 3,16; 4,10-12), Mosè si comporta come un vero profeta, annunziando i singoli castighi e poi, quando si sono attuati, intercedendo in favore del faraone. Aronne appare solo occasionalmente, senza svolgere alcun ruolo specifico: è dunque probabile che il suo nome sia stato inserito nel racconto solo al momento della redazione finale.

Gli oppositori di Mosè sono, oltre al faraone, i suoi servitori (ministri e cortigiani); gli egiziani desiderano veder partire gli israeliti e, nella notte di Pasqua, li accomiatano imprestando loro vestiti e oggetti d'oro e d'argento (cfr. Es 12,33-36). All'annunzio della quinta (VII), piaga persino alcuni servitori del faraone credono alla parola di Mosè (9,20) e, quando sta per sopravvenire la sesta (VIII), sono proprio loro a chiedere che il faraone lasci partire gli israeliti (10,7). Il faraone è l'unico a ostinarsi fino alla fine.

La tradizione originaria è stata fusa dai redattori finali con un racconto sacerdotale che si ritrova nei seguenti brani:

1. (I) Acqua mutata in sangue	Es 7,19-20a.21b-22
2. (II) Rane	Es 8,1-3.10b
3. (III) Zanzare	Es 8,12-15
4. (VI) Ulcere	Es 9,8-12

Secondo questa versione, le piaghe sono quattro, tutte ricordate anche nella tradizione più antica: infatti il flagello delle zanzare non è altro che una diversa versione del quarto (mosconi), mentre il sesto (ulcere sull'uomo e sul bestiame) è una variante del quinto (morte del bestiame). È probabile che alla stessa tradizione appartengano anche alcuni brani di cui con sicurezza si può dire soltanto che non appartengono alla tradizione precedente. Essi sono: VII (grandine) = Es 9,22-23a; VIII (cavallette) = Es 10,12-13a; IX (tenebre) = Es 10,21-23. In queste aggiunte è ricordata una nuova piaga (le tenebre) sconosciuta ai due racconti principali.

La caratteristica principale del racconto sacerdotale consiste nel descrivere gli avvenimenti secondo uno schema binario che comprende *comando* divino e *adempimento*. Ciò comporta che ogni fatto sia narrato due volte, dando così un'impressione di monotonia e di ripetitività. Con questo procedimento, gli autori sacerdotali volevano sottolineare che Dio domina tutti gli eventi e che nulla accade al di fuori della sua volontà. In questa tradizione, il sacerdote Aronne ha un ruolo di primo piano accanto a Mosè. Questi è rappresentato nell'atto di puntare il bastone verso le acque (Es 7,19; 8,1) o di battere il suolo per farne uscire insetti (8,12), o di lanciare in aria un pugno di fuliggine di fornace per produrre ascessi sugli uomini e sulle bestie (9,8). Infine, hanno una parte di rilievo i maghi, i quali si dimostrano capaci di ripetere le prime due piaghe (7,22; 8,3); ma quando si giunge alla terza il loro tentativo non ha successo, ed essi sono costretti a riconoscere: «È il dito di Dio!» (8,15).

Il redattore che ha fuso le diverse tradizioni ha svolto il suo lavoro con grande abilità. Nel racconto delle prime due piaghe ha fuso insieme i due resoconti paralleli: ciò ha provocato una piccola incongruenza in quanto, secondo la predizione originaria, i due fenomeni riguardano solo le acque del Nilo (Es 7,17-18.20-21.28), mentre secondo P vi sono coinvolte tutte le acque d'Egitto (7,9.21b; 8,1-2). Per quanto riguarda le altre piaghe, egli ha collocato i racconti paralleli l'uno accanto all'altro come se fossero piaghe successive. È stato dunque il redattore finale che ha portato a dieci il numero delle piaghe: anche questo, come il sette, è infatti un numero importante dal punto di vista sia simbolico sia mnemonico (cfr. i dieci comandamenti).

Nel racconto attuale, il succedersi delle piaghe si conclude in due modi diversi. Anzitutto il faraone, impressionato dalla nona piaga, è

disponibile a lasciar partire gli israeliti, ma vuole che il loro bestiame resti in Egitto; Mosè rifiuta, e il faraone gli dice di andarsene e di non ricomparire più alla sua presenza. Mosè risponde: «Hai parlato bene; non vedrò più la tua faccia» (Es 10,21-29). Egli poi si allontana per sempre dal faraone. Secondo questo racconto Mosè, dopo la celebrazione della Pasqua, organizzerà la fuga degli israeliti dall'Egitto (cfr. 13,17-22). Ma in un brano successivo si dice che Mosè si reca nuovamente dal faraone e gli preannunzia l'uccisione dei primogeniti egiziani (Es 11,1-10). Secondo questa versione dei fatti, sarà il faraone che, dopo il verificarsi della piaga, espellerà gli israeliti dall'Egitto (cfr. Es 12,29-42).

Il fatto che nel racconto delle piaghe si intreccino diverse tradizioni che riferiscono gli eventi in un modo alquanto diverso, significa che ciascuna di esse ha attinto a un materiale narrativo popolare, che circolava liberamente nel contesto della celebrazione pasquale. Non ha dunque senso chiedersi se le piaghe siano eventi miracolosi o fenomeni naturali che Dio, nella sua provvidenza, ha stabilito che avvenissero in concomitanza con le richieste di Mosè. I racconti attuali si presentano infatti non come resoconti di eventi storici, ma come leggende popolari a sfondo liturgico, il cui scopo è l'esaltazione del Dio liberatore. Ciò non toglie che esse contengano ricordi di fenomeni che effettivamente avvengono in Egitto e che a un abitante della Palestina potevano sembrare straordinari: ma questo non è sufficiente per dimostrare che essi si siano verificati, nell'entità e con la sequenza descritte nel racconto biblico.

4. La prima Pasqua (Es 12,1 - 13,16)

Dopo l'annunzio della decima piaga, il redattore finale ha collocato un brano nel quale si narra la Pasqua che gli israeliti hanno celebrato nella notte del loro allontanamento dall'Egitto. A tal fine riporta, in un contesto narrativo, alcuni documenti legislativi riguardanti questa festa. In altre parole, egli immagina, senza badare alle incongruenze che ne derivano, che alcuni riti tipici della religione ebraica siano stati prescritti da Dio e praticati per la prima volta dagli israeliti proprio nella notte in cui sono usciti dall'Egitto. Gli studi di religioni comparate dimostrano invece che i riti della Pasqua sono derivati da due antiche celebrazioni preisraelitiche, il sacrificio dell'agnello e l'offerta delle primizie.

Il *sacrificio dell'agnello*, proprio dei pastori nomadi, aveva luogo nel plenilunio di primavera quando essi, dovendo trasmigrare verso

nuovi pascoli, offrivano in sacrificio alla divinità un agnello del gregge. Le ossa dell'agnello non venivano spezzate, perché la sua forza vitale doveva ritornare nei parti futuri del gregge. La sua carne era mangiata, insieme con i cibi propri dei nomadi (erbe dei campi e ciambelle non fermentate cotte sulla pietra), in abbigliamento da viaggio, cioè con il vestito sollevato e legato ai fianchi e il bastone in mano; con il sangue dell'agnello veniva asperso l'ingresso della tenda per tenerne lontani gli spiriti cattivi. L'*offerta delle primizie* era invece una festa celebrata dai contadini cananei i quali, all'inizio della primavera offrivano alla divinità le primizie dell'orzo, che venivano cotte e consumate sotto forma di pani non fermentati, cioè senza nulla del raccolto precedente. Con questo rito, si intendeva significare la nuova vita, apportatrice di fecondità a tutta la campagna, che per un dono divino aveva inizio dopo l'aridità dell'inverno.

Gli israeliti, che erano pastori seminomadi di piccolo bestiame, celebravano già prima dell'esodo il sacrificio dell'agnello: è probabile che Mosè si riferisse a esso quando chiese al faraone di poter andare a celebrare una festa nel deserto (cfr. Es 5,3). Il rito delle primizie (Azzimi) è stato invece da loro adottato dopo l'ingresso nella terra di Canaan, quando si sono dedicati alla coltivazione dei campi. Secondo il racconto dell'Esodo, le due feste sono prescritte ambedue da Dio a Mosè.

La prima tradizione riportata è di origine sacerdotale. In essa le due feste sono strettamente collegate fra loro. Circa la *Pasqua* (Es 12,1-14), Mosè prescrive che il 10 del primo mese dell'anno (*Nisan*) gli israeliti scelgano dal gregge un agnello o capretto per famiglia; alla sera del 14 gli animali designati dovranno essere immolati di fronte a tutta l'assemblea; il loro sangue sarà asperso sugli stipiti delle case, mentre la carne sarà portata nelle case, dove sarà arrostita e mangiata con erbe amare e con pane azzimo, senza avanzarne nulla fino al mattino. Il modo in cui l'agnello è consumato ricorda l'antico uso dei pastori che si trovavano sul punto di partire per i nuovi pascoli; qui invece viene a significare la prossima partenza dall'Egitto.

Il termine «pasqua» (*pesaḥ*) è spiegato in rapporto al verbo *pasaḥ*, che significa «saltellare, procedere a fatica, zoppicare»: altrove questo verbo è usato per descrivere Israele che, come un uccello che *saltella* lungo un ramo appoggiandosi ora su una zampa ora su un'altra, non sa decidersi tra JHWH e Baal (cfr. 1Re 18,21), oppure

per indicare la danza rituale dei profeti di Baal che *saltellano* intorno al loro altare (cfr. 1Re 18,26). In realtà *pesaḥ* deriva probabilmente da una radice accadica che significa «placare, rappacificare»: in questo senso, il termine era adatto per indicare il sacrificio dell'agnello praticato dai pastori nomadi, il cui scopo era precisamente quello di placare la divinità, ma non si applicava altrettanto bene a un banchetto in cui si commemorava l'uscita dall'Egitto. Perciò si è trovata un'altra etimologia, dando così origine all'immagine curiosa di Dio che «saltella» sulle case degli israeliti, cioè passa oltre, evitando di colpire i loro primogeniti.

La celebrazione pasquale è presentata come un «memoriale» (*zikkarôn*): questo termine significa non la semplice commemorazione di un fatto passato, ma la sua riattualizzazione nel corso della storia. Questa idea si comprende tenendo presente due aspetti fondamentali della religione israelitica: la fede in JHWH, il Dio che ha liberato e continua a liberare Israele, e l'esperienza comunitaria, in forza della quale tutti gli israeliti si sentono un popolo solo, che esiste proprio in forza della liberazione ottenuta da Dio. Il compiere insieme il gesto che un giorno sanzionò la loro liberazione significa rivivere nell'oggi quella stessa libertà che Dio ha dato e continua a dare lungo i secoli a tutto il suo popolo. In altre parole, nella celebrazione del rito si incontrano la volontà salvifica di Dio, sempre viva e attuale, e la realtà di un popolo che, nella piena comunione fra tutti i suoi membri, continua a fare l'esperienza della vera libertà.

Riguardo alla festa degli *Azzimi* (Es 12,15-20), Mosè ordina che per un'intera settimana, a partire dalla sera della Pasqua, gli israeliti si astengano da ogni lavoro e consumino solo pane non fermentato: questa settimana festiva sarà inaugurata e conclusa da un'assemblea sacra. Tutto ciò deve aver luogo «perché in questo stesso giorno io ho fatto uscire le vostre schiere dal paese d'Egitto» (cfr. Es 12,17): con queste parole, in cui si identifica il giorno della celebrazione liturgica con quello in cui ha avuto luogo l'evento, l'autore approfondisce il concetto di memoriale, sottolineando che in esso è reso presente, attuale, l'evento stesso della liberazione.

Al termine del brano, il redattore finale ne riporta un altro riguardante anch'esso la Pasqua (Es 12,21-28). Le disposizioni date sono simili: il sangue sarà asperso sull'architrave e sugli stipiti delle case; il termine *pesaḥ* è spiegato in rapporto al verbo *pasaḥ*, «passare oltre». Non si accenna però all'immolazione degli agnelli davanti a

tutta l'assemblea e ad alcuni dettagli della celebrazione (erbe amare, fianchi cinti, sandali ai piedi e bastone in mano). Questa descrizione riflette probabilmente uno stadio anteriore, nel quale la festa non era celebrata presso il santuario centrale, ma nella propria città e nelle case private. Il passo parallelo riguardante gli Azzimi si trova successivamente (13,3-10).

Il redattore riporta poi un brano in cui si narra l'esecuzione dell'ultima piaga (Es 12,29-30). A mezzanotte, mentre gli israeliti, seguendo le disposizioni di Mosè, stanno consumando il banchetto pasquale, JHWH fa morire tutti i primogeniti degli egiziani (Es 12,29-30). Questa leggenda, di origine incerta, presuppone la concezione cananea in forza della quale i primogeniti appartengono a Dio e devono essere a lui sacrificati (cfr. Gn 22). Essa è entrata a far parte dei racconti pasquali come descrizione del grande giudizio con cui Dio ha piegato la resistenza degli egiziani. La crudeltà di questa piaga non è colta dal narratore, per il quale comunque i primogeniti appartengono a Dio che può riprenderseli quando e come vuole.

Subito dopo viene narrata l'uscita degli israeliti dall'Egitto (12,31-42). Al termine di questo racconto, sono aggiunte altre prescrizioni sacerdotali riguardanti la Pasqua (12,43-51), cui fa seguito la prescrizione riguardante la consacrazione a Dio dei primi nati degli animali e il riscatto dei primogeniti degli israeliti: dopo l'enunciazione del precetto divino (13,1-2), vengono riportate ulteriori disposizioni riguardanti la festa degli Azzimi (13,3-10; cfr. il testo parallelo riguardante la Pasqua in Es 12,21-27), e infine si cita nuovamente la norma riguardanti i primogeniti (13,11-13). Il brano termina con un *commento deuteronomico* nel quale si dice che il padre, alla domanda del fanciullo che gli chiede il motivo di ciò, dovrà raccontare che è un ricordo dell'uccisione dei primogeniti egiziani (13,14-16). Anche i primogeniti ebrei (Es 13,1-2.11-16) appartengono dunque a Dio, come i primogeniti egiziani, e possono sopravvivere solo se sono ricomprati mediante il pagamento di un prezzo.

I brani legislativi riportati nel contesto dell'uscita dall'Egitto riflettono dunque due momenti diversi: quello più recente, in cui la Pasqua e gli Azzimi formano ormai un'unica festa celebrata presso il santuario centrale (Es 12,1-20; cfr. Lv 23,5-8), e quello più antico, in cui le due feste erano separate e la Pasqua era celebrata nelle proprie case (Es 12,21.28; 13,3-10; cfr. Es 23,15.18; 34,18.25). Il fatto che nelle due tradizioni il rituale della Pasqua rispecchi ancora i

tratti dell'antica festa di origine pastorale è un indizio prezioso della sua antichità.

Gli israeliti hanno fuso in un'unica celebrazione l'antica festa primaverile dell'agnello, che segnava l'inizio del cammino verso nuovi pascoli, con la festa degli Azzimi, che hanno mutuato dagli usi dei contadini che abitavano la terra di Canaan, facendone il ricordo annuale della liberazione dall'Egitto. La duplice celebrazione annuale ha svolto un ruolo di enorme importanza non solo nel rendere vivo e attuale lungo i secoli l'evento passato della liberazione ma anche nel far sorgere il desiderio di una liberazione piena e definitiva, la cui attuazione sarà considerata come effetto di un intervento potente e misericordioso di Dio.

B. IN CAMMINO VERSO LA LIBERTÀ (ES 13,17 - 18,27)

La celebrazione della Pasqua in Egitto rappresenta il culmine della lotta tra JHWH e il potere dispotico del faraone. Mentre gli israeliti consumano il banchetto pasquale, ha luogo l'ultima piaga il cui effetto è dirompente. L'ultimo grande segno compiuto da JHWH in Egitto ha ormai stroncato l'opposizione del faraone, il quale finalmente permette agli israeliti di lasciare l'Egitto, ma poi li insegue fino al mare dei Giunchi, dove essi gli sfuggono e si inoltrano nel deserto. La nuova sezione può così dividersi in tre parti:

1. L'uscita dall'Egitto (Es 12,29-42 + 13,17 - 14,4);
2. Il prodigio del mare (14,5 - 15,21);
3. La marcia nel deserto (15,22 - 18,27).

1. L'uscita dall'Egitto (Es 12,29-42; 13,17 - 14,4)

Il racconto dell'uscita degli israeliti dall'Egitto presenta incongruenze che fanno pensare all'intreccio di due tradizioni diverse, una che rappresenta l'evento come un'espulsione (Es 12,29-42) e l'altra che lo descrive come una fuga (Es 13,17-22).

a. L'esodo come espulsione (Es 12,29-42)

Dopo la morte dei primogeniti, il faraone convoca d'urgenza Mosè e gli ingiunge di partire immediatamente con tutto il popolo e il bestiame (Es 12,29-33); gli israeliti prendono con sé la pasta non ancora lievitata, chiedono in prestito agli egiziani oggetti d'argento e

d'oro, spogliandoli così dei loro beni (Es 12,31-36; cfr. Esd 1,6), e si mettono in cammino da Ramses alla volta di Succot in numero di seicentomila uomini capaci di camminare, senza contare i bambini (Es 12,37 = P). Questa cifra è chiaramente iperbolica: è probabile che con essa l'autore sacerdotale indichi la totalità di Israele, quale poteva essere valutata in un periodo difficile da precisare dopo il ritorno dall'esilio babilonese.

Il narratore sottolinea che con gli israeliti è uscita anche una «grande massa di gente promiscua», insieme con greggi e armenti (Es 12,38); si fa poi un nuovo accenno alle focacce che per la fretta sono cotte senza essere fermentate (Es 12,39), con evidente allusione ai pani usati nella festa di Pasqua e degli Azzimi (eziologia). Infine è riportato un testo sacerdotale nel quale, dopo aver detto che gli anni della permanenza di Israele in Egitto sono stati 430, l'autore conclude: «Notte di veglia fu questa per il Signore per farli uscire dal paese d'Egitto. Questa sarà una notte di veglia in onore del Signore per tutti gli israeliti, di generazione in generazione» (Es 12,40-42).

Si può pensare che in questo racconto sia conservata una tradizione secondo cui gli israeliti, dopo l'ultima piaga, preannunziata da Mosè al faraone prima della Pasqua (cfr. 11,1-10), sarebbero stati espulsi dall'Egitto. In questa tradizione si sarebbero conservati i ricordi di un gruppo che, avendo lasciato l'Egitto per un ordine governativo, ha potuto avviarsi direttamente verso il sud della Palestina (cfr. l'itinerario descritto in Es 14,1-4).

b. L'esodo come fuga (Es 13,17-22)

Probabilmente in questo brano sono conservati i ricordi del gruppo che, in seguito a quanto Mosè aveva detto al faraone prima della Pasqua (cfr. Es 10,29), erano *fuggiti* dall'Egitto e avevano fatto l'esperienza di una prodigiosa liberazione. Dio avrebbe impedito agli israeliti di dirigersi direttamente verso il sud della Palestina lungo la strada che fiancheggia il mar Mediterraneo, nel territorio che sarebbe stato ben presto occupato dai filistei: era quella infatti una zona di confine molto fortificata ed essi sarebbero stati ben presto intercettati. Essi prendono dunque la strada del deserto, verso il mar Rosso, cioè verso sud-est. L'espressione «mar Rosso» è ricavata dalla traduzione greca: in ebraico si legge «mare dei Giunchi» (*jam Sûf*), espressione questa che designa una località incerta, comunemente identificata con il lago Timsah o i laghi Amari. L'accenno al mar Rosso è ritenuto qui un'aggiunta posteriore; in seguito non sarà più

nominato se non nel cantico di Mosè (cfr. 15,4). Ma, proprio in questo tentativo di fuga, gli israeliti sono inseguiti dal faraone con il suo esercito, che sarà distrutto presso il mare (Es 14,5-31).

Il narratore sottolinea che gli israeliti erano «ben armati»: questo dettaglio è suggerito non tanto dall'oggettività dei fatti, quanto piuttosto dall'ideologia della *guerra sacra* che ispira tutto il racconto. Secondo questa concezione, tipica della cultura semitica, le divinità di un popolo combattono contro quelle di un altro popolo, manifestando così la loro superiorità. Anche gli israeliti pensavano di poter contare sulla protezione di JHWH, il quale però combatteva per loro non contro altre divinità, bensì contro i loro nemici servendosi a tale scopo di tutti gli elementi della natura (cfr. Gs 10,10-11; Gdc 5,20). Il narratore aggiunge poi che essi portavano con sé le ossa di Giuseppe (v. 19).

L'itinerario degli israeliti è difficile da ricostruire, perché le località indicate sono sconosciute: d'altra parte sembra che si mescolino i ricordi dei due gruppi che hanno seguito itinerari diversi. Secondo Es 13,20 essi partono da Succot e si accampano a Etam, sul limite del deserto. JHWH stesso marcia alla loro testa in forma visibile. La tradizione P aggiunge poi alcune precisazioni (14,1-2): dietro comando divino, essi tornarono indietro e si accamparono a Pi-Achirot, tra Migdol e il mare, davanti a Baal-Zefon. Succot si trova pressappoco a metà dell'istmo di Suez, mentre Etam, Pi-Achirot e Baal-Zefon si collocano con ogni probabilità sulla via che raggiunge la Palestina dal sud, correndo parallela al mar Mediterraneo: in questo brano sarebbero dunque conservati i ricordi del gruppo *espulso* dal faraone (cfr. 12,31-32), il quale, essendo dotato di un lasciapassare, si sarebbe diretto immediatamente verso il sud della Palestina. Il narratore aggiunge che Dio stesso preannunzia a Mosè l'inseguimento del faraone e la distruzione del suo esercito (14,3-4).

2. Il prodigio del mare (Es 14,5 - 15,21)

Il faraone, pentito per essersi lasciato sfuggire i lavoratori delle sue costruzioni, li insegue con tutte le sue truppe e li raggiunge presso una distesa d'acqua. Il seguito degli eventi è ricordato in due testi diversi, uno in prosa, nel quale sono fusi brani appartenenti originariamente a diverse tradizioni (Es 14), e uno in poesia, chiamato «Cantico di Mosè» (Es 15,1-18).

a. Il cantico di Mosè (Es 15,1-18),

Questa composizione poetica, che risale a un periodo posteriore all'ingresso nella terra promessa (cfr. v. 17), descrive anzitutto l'opera potente di JHWH, il quale, presso il mar dei Giunchi, combatte da solo contro gli egiziani (vv. 1-10): nella sua ira egli fa accumulare le acque e le riversa sui carri e sui cavalli del faraone, salvando Israele dalla distruzione. Sullo sfondo di questa rappresentazione vi è l'immagine, tipica della cultura orientale, ma presente anche nei testi poetici dell'AT, della creazione come lotta di Dio contro il caos primordiale (cfr. Gb 38,8-11; Sal 74,13-14; Is 27,1): dopo aver imposto il suo dominio alle grandi acque, JHWH le riversa sul faraone distruggendo la sua potenza. È poi descritto l'ingresso di Israele nella terra promessa (vv. 11-17): il popolo, guidato da JHWH, si muove come in una grande processione sotto gli occhi atterriti delle nazioni circostanti, le quali «restano immobili come pietra, finché sia passato il tuo popolo, o Signore». Infine, il popolo viene stabilito intorno al monte dove si innalza il santuario di JHWH. Il cantico termina con la proclamazione della regalità di JHWH (v. 18).

b. Il racconto fondamentale
(Es 14,1-4.8-9.10b.15-18.21ac.22-23.26.27a.28a.29)

Il racconto in prosa è stato composto a partire da una versione sacerdotale degli eventi, secondo la quale il passaggio del mare si svolge in tre fasi, che comprendono ciascuna, come era già avvenuto a proposito delle piaghe, un comando divino a cui fa seguito la notizia della sua esecuzione. Anzitutto Dio comanda agli israeliti di accamparsi presso il mare (vv. 1-4); essi obbediscono e gli egiziani li inseguono (vv. 8-9). In un secondo momento, JHWH comanda a Mosè di stendere la mano e di dividere le acque affinché gli israeliti possano passarvi (vv. 10b.15-18): Mosè obbedisce, le acque si dividono e gli israeliti passano in mezzo a esse inseguiti dagli egiziani (vv. 21ac.22-23). Infine, JHWH ordina a Mosè di stendere la mano e di far riversare le acque sugli egiziani (v. 26): egli obbedisce nuovamente e le acque tornano al loro posto sommergendo gli egiziani, mentre per gli israeliti erano state come una muraglia a destra e a sinistra (vv. 27a.28a.29).

In questa tradizione appare per la prima volta l'immagine, divenuta poi comune, secondo cui per ordine di Mosè le acque si dividono e Israele passa in mezzo a esse come in una grande processione liturgica: quando poi gli egiziani li inseguono, le acque

ricadono su di essi annientandoli. In questo racconto l'idea di un passaggio dalla schiavitù alla libertà, propria del cantico di Mosè, lascia il posto a quella, destinata a colpire molto più vivamente la fantasia popolare, di un passaggio attraverso le acque (cfr. Is 51,10). L'ideologia della guerra sacra si è ormai affievolita. In primo piano vi è invece una rappresentazione quasi liturgica del popolo eletto che marcia compatto, guidato da JHWH, come in una grande processione (cfr. Sal 68).

c. Aggiunte
(Es 14,5-7.10a.11-14.19-20.21b.24-25.27b.28b.30-31)

Nel racconto si possono facilmente individuare frasi che, come stile e contenuto, si distaccano dalla presentazione sacerdotale dell'evento. Da esse risulta che gli israeliti sono come un esercito totalmente impreparato, perché manca loro non l'addestramento militare, ma una fede matura nella potenza di JHWH (cfr. Es 13,17-18). Appena essi hanno lasciato l'Egitto, il faraone con tutti i suoi carri si mette all'inseguimento (vv. 5-7). Alla sua vista gli israeliti sono presi dal panico e si lamentano con Mosè: questi li rincuora assicurando loro che JHWH combatterà per loro (vv. 10a.11-14). Poi l'angelo di JHWH (la colonna di nube) si colloca tra Israele e gli egiziani (vv. 19-20). Allora JHWH, con un forte vento d'Oriente, sospinge le acque del lago (v. 21b) che si riversano sugli egiziani e li distruggono (vv. 24-25.27b.28b). Il narratore conclude: «In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli egiziani e Israele vide gli egiziani morti sulla riva del mare; Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l'Egitto e il popolo temette il Signore e credette in lui e nel suo servo Mosè» (vv. 30-31). L'intervento di JHWH provoca la «fede» (dalla radice ʾ*aman*, essere saldo) di Israele: questo termine, usato raramente nell'AT, rappresenta, come il «timore», una formulazione della clausola fondamentale dell'alleanza.

Nell'antico Israele circolava dunque una composizione poetica in cui si esaltava la potenza di JHWH che combatte contro il faraone e lo vince;. Questo poema è stato poi tradotto in prosa in due versioni diverse, le quali successivamente sono state fuse in un unico racconto che si ispira all'ideologia della guerra sacra. Questa è descritta qui nella sua forma più pura: Dio combatte contro i nemici del popolo, mentre questo assiste impotente. Di fronte all'attacco nemico, l'unica vera difesa consiste nella forza morale che è propria

di un popolo veramente unito intorno al suo Dio e ai valori fondamentali contenuti nella legge. Paradossalmente la guerra sacra sconfina nella non violenza e nel pacifismo.

Le caratteristiche letterarie del racconto biblico e la sua origine tardiva non depongono a favore della sua storicità. Esistono, è vero, nei documenti egiziani relazioni riguardanti schiavi che lasciavano clandestinamente l'Egitto attraverso le paludi della zona di Suez (si veda in proposito il papiro Anastasi V che risale al XIII secolo a.C.) o storie di ufficiali egiziani che fuggivano nella stessa direzione quando la situazione a corte diventava insicura (cfr. la vicenda di un certo Sinhue verso il 1962-1928 a.C.): ma si tratta tutt'al più di paralleli letterari, non di prove a favore della storicità di quanto descritto nella Bibbia.

3. La marcia nel deserto (Es 15,22 - 18,27)

La sconfitta del faraone presso le acque del mare rappresenta una tappa decisiva nel cammino di Israele verso la vera e definitiva liberazione. Resta però ancora una lunga strada da percorrere prima di giungere alla terra promessa, dove la libertà del popolo troverà la sua piena attuazione. Israele infatti deve ora affrontare la marcia nel deserto, durante la quale avrà l'occasione di mostrare ripetutamente la sua impreparazione mormorando contro Dio e contro Mosè. Sebbene gli israeliti siano ancora un'accozzaglia di schiavi fuggitivi, essi appaiono già fin d'ora come il popolo di Dio, dotato di quelle prerogative e di quegli impegni che l'alleanza conferirà loro.

Dopo aver lasciato la riva del mare, gli israeliti camminano per tre giorni nel deserto di Sur e infine giungono a **Mara**, dove finalmente trovano una fonte d'acqua, la quale però è amara (Es 15,22-26). Il popolo mormora contro Mosè, il quale, per comando divino, getta un legno nelle acque che così diventano potabili. Qui JHWH impone al popolo «una legge e un diritto», e lo «mette alla prova», promettendogli che, se sarà fedele alla sua legge, non sarà colpito da alcuna delle infermità inflitte agli egiziani: questa tradizione anticipa qui gli eventi del Sinai. La schiera guidata da Mosè giunge poi a **Elîm**, «dove sono dodici sorgenti d'acqua e settanta palme» (Es 15,27).

Da Elim, gli israeliti raggiungono il **deserto di Sin**, a metà strada dal Sinai. Qui ha luogo il *miracolo della manna* (Es 16,1-36). Non avendo cibo, essi mormorano nuovamente contro Mosè e Dio promette di dare pane e carne in abbondanza. Tutto ciò si realizza con la venuta delle quaglie e con la caduta della manna. Questa è

descritta come «una cosa minuta e granulosa, minuta come è la brina sulla terra»: essa «era bianca, simile al seme del coriandolo e aveva il sapore di una focaccia con miele» (v. 31). Il suo nome è spiegato a partire dalla domanda *man hûʾ*, «che cos'è?», che gli israeliti si sono fatti appena l'hanno vista (etimologia popolare).

Il termine «manna» era forse già usato dalle tribù nomadi, le quali indicavano con esso una specie di gomma bianca in granelli, che si trova specialmente sulla costa occidentale della penisola sinaitica ed è prodotta da una pianta chiamata «tamarisco mannifero»: nei mesi di giugno-luglio la scorza di questo arbusto è forata da una cocciniglia che si nutre della sua linfa e lascia cadere delle goccioline che poi si solidificano e al mattino possono essere raccolte. La conoscenza di questo fenomeno sta forse all'origine della leggenda qui riportata che parla di un rinvenimento di questo prodotto in modo regolare e in quantità straordinaria. In modo analogo la caduta delle quaglie potrebbe essere stata suggerita da qualche fenomeno legato alla migrazione di questi uccelli.

La tradizione sacerdotale ha ripreso questa leggenda e ne ha fatto una profonda riflessione sulla potenza e bontà di JHWH che, dopo aver liberato il suo popolo dall'Egitto, lo assiste e lo nutre durante il duro cammino nel deserto. Il racconto contiene anche una catechesi sul riposo in giorno di sabato: solo in seguito il comandamento che concerne questa pratica sarà comunicato da Dio agli israeliti (cfr. Es 20,8-11) ma, secondo la tradizione sacerdotale, fin dall'inizio Dio ha scandito il tempo secondo il ritmo della settimana (cfr. Gn 1,1 - 2,4). Essi sono quindi tenuti a raccogliere nel sesto giorno una razione doppia di manna, in modo che basti anche per il settimo giorno, quando devono astenersi da qualsiasi lavoro. Ciò significa che il padrone, che riposerà nel settimo giorno con tutti i suoi figli, gli schiavi e i forestieri (cfr. Es 20,10), dovrà assicurare loro anche in quel giorno il necessario sostentamento. Il tema della manna ha colpito profondamente la fantasia degli autori biblici, che lo approfondiscono in numerosi testi (cfr. Nm 11; Dt 8,3; Sal 78,18-19; 105,40; 106,13-15; Sap 16,20-29). Si ritiene che la manna sia caduta per tutto il tempo della peregrinazione nel deserto ed è cessata solo dopo l'ingresso nella terra promessa (Gs 5,12; cfr. Nm 11,6).

Gli israeliti lasciano il deserto di Sin e si accampano a **Refidim**, dove avviene il *miracolo dell'acqua* (Es 17,1-7; cfr. Nm 20,1-13): la mancanza di acqua spinge il popolo a protestare nuovamente contro Mosè, il quale per ordine di Dio fa scaturire l'acqua dalla roccia. A

motivo della protesta degli israeliti e del fatto che essi hanno messo Dio alla prova, questa località è chiamata **Massa** (prova) e **Meriba** (contestazione). Nella stessa località si situa il *combattimento contro Amalek* (Es 17,8-16), durante il quale gli israeliti sono vincitori solo quando Mosè tiene le braccia elevate al cielo. Il gesto di Mosè può simboleggiare la preghiera, di cui verrebbe così affermata l'efficacia, ma forse è semplicemente un segno della presenza di JHWH che guida gli israeliti alla vittoria.

Mentre gli israeliti si trovano ancora a Refidim, ha luogo la *costituzione dei giudici di Israele* (Es 18,1-27; cfr. Nm 11,16-17.24-30). Ietro, suocero di Mosè, avendo saputo del suo arrivo, gli viene incontro con la moglie Sippora e i due figli Gershom e Eliezer, e benedice JHWH che ha liberato gli israeliti dall'Egitto. Contrariamente a quanto era stato detto precedentemente (cfr. Es 4,20), sembra qui che Mosè avesse due figli e li avesse lasciati con la moglie presso il suocero. Ietro è colpito dal fatto che Mosè sia impegnato senza tregua nel compito di rispondere alle consultazioni degli israeliti e di dirimere le loro questioni. Perciò gli suggerisce di scegliere come collaboratori dei giudici che risolvano i problemi di minore importanza. Mosè ascolta il suggerimento del suocero e sceglie uomini capaci in tutto Israele e li costituisce alla testa del popolo come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. A loro affida il compito di dirimere gli affari minori, riservando a sé quelli più importanti (Es 18,24-27). In questo brano si afferma l'origine mosaica di un'importante istituzione israelitica, quella dei tribunali e dei giudici che vi svolgono il loro servizio. È significativa la disposizione del popolo in migliaia, centinaia, cinquantine e decine: questa organizzazione, che rispecchia un momento posteriore della storia di Israele, mette in luce il senso comunitario che ispira tutta la vita sociale e religiosa del popolo.

Nel primo tratto di marcia nel deserto, il popolo appare dunque come totalmente inadeguato al grande dono della libertà che gli è stato conferito. Il suo comportamento non è attribuito al fatto che non ha ancora avuto luogo l'alleanza, alla quale d'altronde non si accenna mai, ma piuttosto a una particolare propensione per il peccato, che Israele dimostra fin dalle sue origini. È questo un chiaro segno che le tradizioni riportate in questa parte dell'Esodo risentono già fortemente del punto di vista profetico, che tende a presentare la permanenza del popolo nel deserto come un tempo di prova e di infedeltà.

C. DAL SINAI ALLE STEPPE DI MOAB (NM 11-36)

Nella seconda parte del libro dei Numeri è riportato un materiale di carattere prevalentemente narrativo riguardante la marcia degli israeliti nel deserto dal monte Sinai fino alle steppe di Moab. I redattori non hanno però rinunziato a servirsi di questo nuovo contesto storico per introdurre altre norme di carattere rituale. Alcuni episodi riportati in questa parte dei Numeri sono gli stessi già ricordati nel primo tratto della marcia nel deserto, prima cioè dell'arrivo al Sinai (cfr. Es 16-18). Ciò significa che le tradizioni contenevano un repertorio ristretto di racconti che sono stati utilizzati dai narratori in base alle loro esigenze letterarie, senza particolare attenzione al loro contesto storico e geografico originario. In contrasto con l'immagine iniziale di un popolo che si muove tutto unito sotto la guida di Dio, emerge fin dall'inizio il tema della *mormorazione* che già aveva caratterizzato il periodo compreso tra la liberazione dall'Egitto e l'arrivo ai piedi del Sinai (cfr. Es 16-18).

Questa parte del libro si apre con una sezione narrativa (Nm 11-14) cui fa seguito un'altra, in gran parte legislativa, riguardante i sacrifici e i poteri dei sacerdoti e dei leviti (Nm 15-19). Dopo di essa, viene ripreso il racconto della marcia nel deserto che termina con la conquista della Transgiordania (Nm 20-25). Nell'ultima sezione (Nm 26-36), infine, sono raccolti testi eterogenei riguardanti diversi temi di carattere rituale e sociale. La sezione si può quindi dividere in quattro parti:

1. Dal Sinai a Kades (Nm 11-14)
2. Episodi e leggi riguardanti i sacerdoti (Nm 15-19)
3. Viaggio da Kades a Moab (Nm 20-21)
4. Nelle steppe di Moab (Nm 22-36)

1. Dal Sinai a Kades (Nm 11-14)

Dal Sinai il popolo raggiunge **Tabera**, dove l'accampamento prende fuoco in seguito a una mormorazione degli israeliti (Nm 11,1-3): in questa stessa località è situato il *peccato di desiderio* (Nm 11,4-34), che si ricollega all'episodio della manna di cui si era parlato subito dopo il passaggio del mar Rosso (cfr. Es 16). Questo racconto si intreccia con quello della scelta, da parte di Mosè, di settanta anziani che ricevono il compito di collaborare con lui nel governo del popolo: questo episodio è parallelo a quello dell'istituzione dei

giudici fatta ugualmente da Mosè, dietro consiglio di suo suocero Ietro (cfr. Es 18,13-27).

Nel *primo racconto* (Nm 11,4-13.18-24a.31-34) gli israeliti si lamentano con Mosè, poiché manca loro la carne e possono usufruire soltanto di un cibo sempre uguale, la manna, che «era simile al seme di coriandolo e aveva l'aspetto della resina odorosa» (v. 7): Dio manda allora le quaglie, ma al tempo stesso li punisce con una gravissima piaga. L'episodio è presentato come una illustrazione del peccato di desiderio, proibito dal decimo comandamento, che appare qui come la sintesi di tutto il decalogo (in Lv 19,18 questo ruolo era svolto dal precetto dell'amore del prossimo). A motivo di questo avvenimento, la località sarà poi chiamata **Kibrot-Taava**, che significa «sepolcri del desiderio» (etimologia popolare): dal punto di vista letterario, è possibile che sia stato proprio questo nome a far nascere la leggenda riguardante il peccato di desiderio.

Il *secondo racconto* (Nm 11,14-17.24b-30) riferisce che Mosè, scoraggiato per le proteste del popolo, si lamenta con Dio, il quale gli dà come collaboratori settanta anziani, promettendo di far scendere su di loro parte dello Spirito che è in lui (v. 17). Subito dopo questa promessa si realizza: «Allora il Signore scese nella nube e gli parlò: prese lo spirito che era su di lui e lo infuse sui settanta anziani: quando lo spirito si fu posato su di essi, quelli profetizzarono, ma non lo fecero più in seguito» (v. 25). Questo brano ha lo scopo di presentare coloro che detengono l'autorità nella comunità giudaica dopo l'esilio, cioè gli anziani, come i continuatori dell'opera di Mosè, sottolineando al tempo stesso che essi sono assistiti e guidati dallo Spirito (*rûaḥ*), come gli antichi giudici di Israele e come il grande condottiero e liberatore. Il profetizzare era un fenomeno collettivo, noto in Israele fin dai tempi più antichi, che consisteva in uno strano modo di parlare, accompagnato da strumenti musicali e caratterizzato da stati di esaltazione mistica (cfr. 1Sam 10,5; 19,20). La fine di questa manifestazione estatica è ricordata per sottolinearne il carattere ancora imperfetto e provvisorio.

La stessa manifestazione estatica si verifica in due anziani che erano casualmente assenti dal gruppo; Giosuè vorrebbe impedire loro di profetizzare, ma Mosè gli dice: «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo Spirito» (v. 29). Con queste parole, egli sottolinea che l'ideale per Israele sarebbe di essere guidato direttamente da JHWH mediante i profeti, considerati come i suoi portavoce (cfr. Dt 18,15-18): secondo alcuni

testi profetici, questa sarà effettivamente la condizione del popolo di Dio alla fine dei tempi (cfr. Ez 36,27; Gl 3,1-2).

Il tema profetico appare anche nell'episodio successivo. Dopo aver lasciato Kibrot-Taava, gli israeliti giungono a **Caserot** (Nm 11,35), dove si situa la *protesta di Aronne e Maria* (Nm 12,1-16). Costoro criticano Mosè perché ha sposato una donna etiope e si oppongono all'idea che Dio abbia parlato solo per mezzo suo. Ma Dio interviene prontamente in difesa di Mosè con queste parole: «Ascoltate le mie parole! Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione e non con enigmi ed egli guarda l'immagine del Signore. Perché non avete temuto di parlare contro il mio servo Mosè?» (Nm 12,6-8). In questo testo si riconosce ai profeti la prerogativa di un rapporto speciale con Dio, il quale comunica loro la sua parola mediante sogni e visioni (cfr. Dt 18,15-18). Anche Mosè gode di questa prerogativa, ma non ha bisogno di alcuna mediazione, perché Dio ha con lui un rapporto immediato e diretto: egli è dunque il rappresentante accreditato di Dio in mezzo a tutto il popolo (cfr. Es 33,11). Questa affermazione ha un chiaro scopo didattico: Israele dopo l'esilio deve saper vedere nella «legge di Mosè», diventata ormai un *corpus* scritto, la piena manifestazione della volontà di Dio. Aronne e Maria sono severamente rimproverati per non aver riconosciuto le prerogative di Mosè. Come punizione Maria diventa lebbrosa, ma per intercessione di Mosè viene guarita. Aronne invece, in quanto capostipite del sacerdozio giudaico, è esentato da ogni punizione.

Il racconto prosegue con l'arrivo del popolo nel deserto di **Paran**, vicino ai confini meridionali della terra promessa, dove si situa un altro episodio importante, quello riguardante l'*esplorazione della terra* (Nm 13-14). Il racconto è composto con materiale che risale a diversi strati della tradizione. Mosè invia nella terra di Canaan un gruppo di uomini, uno per ogni tribù, con il compito di esplorarla. Essi devono raccogliere informazioni che serviranno al momento dell'ingresso (Nm 13,17-20). Gli inviati ritornano con resoconti lusinghieri circa la prosperità della terra, ma sottolineano in modo molto realistico che sarà difficile impadronirsene a motivo della forza dei suoi abitanti. L'esplorazione appare così come un espediente per mettere alla prova la fede del popolo e non come un'iniziativa strategica per preparare l'invasione. Ma gli esploratori, a eccezione solo di Giosuè e di Caleb, si dimostrano privi di questa

fede e scoraggiano il popolo che accetta il loro punto di vista e protesta contro Mosè e Aronne.

Dio allora manifesta a Mosè la propria intenzione di distruggere tutti gli israeliti, ma egli, ancora una volta, intercede per loro (Nm 14,13-19). Questo testo è un doppione di Es 32,11-13; Dt 9,26-29: Mosè fa leva, da una parte, sul fatto che il buon nome di JHWH sarebbe irrimediabilmente compromesso se sterminasse gli israeliti, e, dall'altra, sulla natura stessa di Dio come si è rivelato nel contesto dell'alleanza (cfr. Es 34,6). Nonostante le apparenze, anche qui non è Dio che cambia parere dopo la preghiera di Mosè: è Mosè stesso che, riflettendo sulla storia passata, giunge a capire che Dio non intende abbandonare il suo popolo e accetta fino in fondo la responsabilità di condurlo nella terra promessa.

Sebbene Dio perdoni, tuttavia stabilisce che nessuno di quella generazione, a eccezione di Caleb e Giosuè, entri nella terra promessa. L'ingresso è quindi rimandato di quarant'anni (Nm 14,33). Gli israeliti ricevono l'ordine di dirigersi a sud verso il mar Rosso: essi allora cambiano idea e vogliono raggiungere direttamente la terra di Canaan dal sud, ma sono assaliti dagli amaleciti, che li sconfiggono a **Corma** (Nm 14,39-45). Si spiega così come mai essi siano giunti nella terra promessa non dal sud, come sarebbe stato più naturale, ma dall'altopiano orientale.

2. I compiti dei sacerdoti (Nm 15-19)

A questo punto è inserita una sezione sacerdotale, in cui si danno disposizioni che serviranno quando Israele entrerà in possesso della terra (Nm 15): si tratta anzitutto delle oblazioni unite ai sacrifici e delle primizie del pane (vv. 1-21); si affronta poi il tema delle colpe commesse per inavvertenza, cioè per ignoranza e debolezza (vv. 22-29): queste sono perdonate mediante i riti espiatori, mentre le colpe commesse volontariamente devono essere punite con la morte (vv. 30-31). Ciò effettivamente avviene: un uomo che aveva trasgredito il precetto del sabato è condotto fuori dall'accampamento e lapidato (vv. 32-36). Questo rigorismo eccessivo deve essere interpretato nell'ambito di una società eccessivamente preoccupata della difesa della propria identità. Conclude il capitolo una disposizione riguardante le frange da mettere agli angoli del vestito (vv. 37-41).

Si narra poi *la rivolta di Core, Datan e Abiram* (Nm 16). Il primo di essi è un levita, mentre gli altri due appartengono alla tribù di Ruben: a loro si uniscono anche altre persone del popolo. Tutti costoro contestano la leadership di Mosè e di Aronne, ma Dio li

punisce facendoli inghiottire dalla terra con le loro famiglie; se la punizione non colpisce tutto il popolo si deve solo all'intercessione di Aronne. Il brano intende difendere il ruolo assegnato ai sacerdoti aronitici in rapporto agli altri leviti e a tutto il popolo. Questo è anche l'argomento della raccolta seguente, nella quale sono affrontati diversi temi: la scelta di Aronne e dei suoi discendenti fra tutte le tribù di Israele, il loro compito di intercessione e di espiazione, la parte delle decime loro dovuta (Nm 17-18). Infine il redattore affronta nuovamente il tema dell'impurità descrivendo la preparazione, con le ceneri di una giovenca rossa, di un'acqua speciale che deve essere usata nei riti di purificazione (Nm 19).

3. Da Kades a Moab (Nm 20-21)

Gli israeliti giungono poi a **Kades**, nel deserto di Sin, a sud ovest dell'odierno stato di Israele. In quella località muore Maria, sorella di Mosè (Nm 20,1). Qui il popolo protesta per la mancanza di acqua, e Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia (Nm 20,2-13). Questo episodio, che al termine del brano è situato in una località chiamata **Meriba**, è un doppione di Es 17,1-7, dove si narra un fatto analogo avvenuto nello stesso luogo. Questa volta però il narratore osserva che Mosè «percosse la roccia con il bastone due volte» (Nm 20,11): questo gesto è interpretato come una mancanza di fiducia in Dio, a motivo della quale egli, insieme con Aronne, non potrà entrare nella terra promessa . Si narra poi che gli edomiti non permettono agli israeliti di passare per il loro paese, cioè di penetrare nella terra di Canaan direttamente dal sud, costringendoli così a deviare verso est (20,14-21). Essi giungono al monte **Cor**, dove muore Aronne (20,22-29): lì sono assaliti dal re di Arad, il quale viene sconfitto (21,1-3).

Il popolo lascia poi Cor e si dirige verso il mar Rosso (golfo di **Aqaba**). Durante questo tragitto si situa l'episodio del *serpente di bronzo* (Nm 21,4-9). Nell'ambiente cananeo il serpente era un simbolo di vita e di fecondità. Tracce di un culto del serpente sono state trovate nella regione siro-palestinese, anche se nelle fonti letterarie mancano attestazioni di una divinità-serpente. Questo culto è penetrato anche in Israele, se è vero che al tempo del re Ezechia (fine del secolo VIII) la gente andava nel tempio di Gerusalemme per offrire incenso a un serpente di bronzo che si pensava fosse quello eretto da Mosè (cfr. 2Re 18,4). È possibile che questo serpente fosse considerato come una delle immagini di JHWH utilizzate nel culto prima dell'esilio. Se così fosse, il racconto qui riportato potrebbe essere la leggenda con cui si spiegava l'origine di

questo culto. Si può supporre che, visto in questa luce negativa, il simbolo del serpente abbia fornito uno spunto al racconto della caduta, dove esso è ridotto a semplice animale e assume il ruolo del tentatore (Gn 3). Il racconto di Nm 21 sarebbe stato poi reinterpretato dalla tradizione, la quale avrebbe fatto del serpente un simbolo della grazia e del perdono di JHWH. Sotto questa luce esso è stato poi ripreso e approfondito dalla riflessione sapienziale (cfr. Sap 16,5-14).

Dopo questo episodio gli israeliti proseguono sulla via Regia, lungo l'altopiano transgiordanico, aggirano la terra di Moab e sconfiggono Sicon, re degli amorrei (Nm 21,10-35).

4. Nelle steppe di Moab (Nm 22-36)

Il popolo si trova ormai nelle steppe di Moab dove sono ambientati i racconti contenuti nell'ultima parte del libro. Anzitutto si racconta la storia di Balaam (Nm 22-24), in cui Israele appare come un popolo dotato da Dio di un grandissimo privilegio; ad essa fa seguito l'adorazione di Baal-Peor (Nm 25) in cui Israele è sottoposto all'umiliazione dell'infedeltà e della ribellione. In seguito sono riportate nuove disposizioni giuridiche e rituali (Nm 26-30); infine viene utilizzato molto materiale narrativo riguardante la conquista della Transgiordania e la futura divisione della terra promessa (Nm 31-36).

a. Storia di Balaam (Nm 22-24)

La vittoria sugli amorrei induce Balak, re di Moab, a fare di tutto per fermare gli israeliti. A tale scopo manda a chiamare Balaam, un celebre indovino che vive in Mesopotamia, affinché maledica gli israeliti. La sua venuta è narrata in due modi diversi che sono stati conservati l'uno accanto all'altro nella redazione finale. *Secondo il primo racconto*, Balaam riceve la delegazione di Balak, ma rifiuta di andare nel territorio di Moab per maledire Israele perché Dio, apparsogli nella notte, glielo proibisce. Il re allora gli manda una seconda delegazione. Anche questa volta egli si rifiuta, ma alla fine, avvertito nuovamente da Dio, acconsente (Nm 22,1-21). *Secondo l'altro racconto*, egli invece accetta immediatamente l'invito, ma lungo la strada incontra l'angelo di JHWH che gli sbarra il cammino e vorrebbe ucciderlo; egli non lo vede, ma lo vede la sua asina che, andando fuori strada, gli salva la vita: è interessante il dialogo di Baalam con la sua mula, che si lamenta per essere stata sferzata

senza pietà. Quando diventa consapevole dell'apparizione divina, Balaam vorrebbe tornare indietro, ma l'angelo di JHWH gli dice di recarsi pure da Balak, con l'impegno però di dire solo quello che Dio stesso gli suggerirà (Nm 22,23-35).

Balaam arriva da Balak e pronuncia in luoghi diversi quattro oracoli che però, in contrasto con le attese del re, non contengono una maledizione, ma una benedizione nei confronti di Israele: è possibile che queste composizioni derivino da uno strato diverso della tradizione e risalgano ai primi tempi della monarchia davidica, in funzione della quale sono stati composti. Nel *primo oracolo*, Balaam esalta Israele come un popolo molto numeroso; nel *secondo* (23,18-24), sottolinea soprattutto la purezza del popolo, che Dio ha fatto uscire dall'Egitto garantendogli la sua assistenza: per la prima volta si dice che questo popolo acclama il suo re.

Il *terzo oracolo* (Nm 24,3-9) è preceduto da un'introduzione (vv. 1-2) in cui si dice che Balaam questa volta non ha fatto ricorso a pratiche magiche, lasciando quindi supporre che lo avesse fatto precedentemente. Quando egli vede Israele accampato, lo Spirito di Dio scende su di lui, come avverrà con i giudici (Gdc 14,6), i re (1Sam 11,6) e i profeti (Nm 11,17; 1Sam 10,10): questo fatto sottolinea la provenienza divina delle sue parole. All'inizio dell'oracolo si dice che Balaam ha il privilegio di udire la parola di Dio (ʾ*El*) e riceve le visioni dell'Onnipotente (*Šaddaj*) quando si prostra davanti a lui (vv. 3-4): egli dunque ha tutte le caratteristiche del vero profeta, pur non appartenendo al popolo di Israele. Balaam esalta poi la prosperità e la potenza di Israele, mettendo in risalto la grandezza del suo re: è JHWH che ha fatto uscire il popolo dall'Egitto e lo protegge da coloro che lo avversano.

Il *quarto oracolo* (Nm 24,15-19) non è più pronunziato per rispondere alla richiesta di Balak, ma è frutto dell'iniziativa personale di Balaam. Esso inizia con la stessa formula utilizzata nell'oracolo precedente, poi prosegue:

«Io lo vedo, ma non ora,
io lo contemplo, ma non da vicino:
Una stella spunta da Giacobbe
e uno scettro sorge da Israele,
spezza le tempie di Moab
e il cranio dei figli di Set,
Edom diverrà sua conquista
e diverrà sua conquista Seir, suo nemico,

mentre Israele compirà prodezze.
Uno di Giacobbe dominerà i suoi nemici
e farà perire gli scampati da Ar» (24,17-19).

In questi versi si annunzia un evento futuro, cioè il sorgere di una «stella» (*kôkab*) in Giacobbe/Israele. Questa immagine, posta in parallelismo con «scettro», indica la monarchia israelitica, e più specificamente il re Davide, che sconfiggerà i moabiti e gli edomiti. A Davide allude anche il successivo v. 20, dove Balaam annunzia la sconfitta degli amaleciti (cfr. 1Sam 30; una sconfitta di questo popolo era già stata attribuita a Saul in 1Sam 15,8). I versi seguenti richiamano fatti non ben precisati.

Dopo questo oracolo, Balaam lascia la scena. Ma più avanti si dice che egli è stato ucciso con i re di Madian (Nm 31,8), ed è accusato di aver insegnato alle donne madianite come portare fuori strada gli israeliti a Baal-Peor (Nm 31,16). Queste notizie derivano da una tradizione diversa da quella di Nm 22-24. Nel libro di Giosuè, Balaam è presentato come indovino ed è elencato fra i madianiti (Gs 13,22): di lui si dice che voleva maledire Israele, ma Dio glielo ha impedito (Gs 24,9-10; cfr. Dt 23,4; Mi 6,5; Ne 13,2).

Nella stesura definitiva del libro dei Numeri, gli oracoli di Balaam sono importanti perché preannunziano l'imminente conquista dei territori posti su entrambe le rive del Giordano, presentandola come opera divina. Il quarto oracolo in modo speciale si prestava a essere interpretato in chiave messianica: ciò è avvenuto non solo nel cristianesimo, dove la stella diventa simbolo del Messia (cfr. Mt 2,2), ma anche nel giudaismo, come attesta la vicenda di Bar Kosheba, capo dell'ultima rivolta giudaica antiromana (132 d.C.) che, riconosciuto come Messia da Rabbi Aqiba, si fece chiamare Bar Kokba, «Figlio della stella».

b. Apostasia di Israele a Peor (Nm 25)

Gli israeliti si stabiliscono in una località chiamata **Sittim**. Qui ha luogo un'altra ribellione. Questa volta sono le donne di Moab che seducono gli israeliti e li spingono ad adorare il Baal di Peor. Dio comanda allora di uccidere i colpevoli; nella repressione si distingue Finees, figlio di Eleazaro, il quale uccide con un colpo di lancia un israelita che portava nella sua tenda una donna madianita. Come premio per questa azione, egli riceve da Dio una promessa: «Finees, figlio di Eleazaro, figlio del sacerdote Aronne, ha allontanato la mia ira dagli israeliti, perché egli è stato animato dal mio zelo fra di loro,

e io nella mia gelosia non ho sterminato gli israeliti. Perciò digli che io stabilisco con lui un'alleanza di pace, che sarà per lui e per la sua stirpe dopo di lui un'alleanza di un sacerdozio perenne, perché egli ha avuto zelo per il suo Dio e ha fatto il rito espiatorio per gli israeliti» (Nm 25,11-13). La tradizione vede nel gesto di Finees, che si espone per evitare la contaminazione di Israele con i culti delle popolazioni circonvicine, la ragione per cui il sacerdozio è stato riservato a lui e ai suoi discendenti: questo tema, come si è visto, è affrontato in modo diverso da altre tradizioni. Nonostante le lodi tributategli da Balaam, Israele resta dunque un popolo peccatore: si giustifica così il ruolo di guida attribuito ai sacerdoti.

c. Disposizioni giuridiche e cultuali (Nm 26-30)

Israele è ormai vicino alla terra promessa. Prima che inizi il racconto dell'occupazione è riportata una sezione di origine sacerdotale in cui si danno nuove disposizioni che gli israeliti dovranno praticare quando si saranno insediati nella terra. Anzitutto si parla di un nuovo censimento del popolo a cui fa seguito quello dei leviti (Nm 26): è questo il nuovo Israele, totalmente rinnovato, che dovrà entrare nella terra promessa. È poi riportato un racconto in cui si fa risalire a Mosè l'usanza secondo cui le figlie di un israelita morto senza discendenti maschi ottengono che l'eredità passi a loro per mantenere il nome del padre nella tribù (Nm 27,1-11).

Un altro racconto affronta il problema della *successione di Mosè* (Nm 27,12-23). JHWH dice a Mosè di salire su un monte degli **Abarim** per contemplare la terra promessa in cui non gli è consentito entrare. Mosè allora gli rivolge queste parole: «Il Signore, il Dio della vita in ogni essere vivente, metta a capo di questa comunità un uomo che li preceda nell'uscire e nel tornare, li faccia uscire e li faccia tornare, perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore» (Nm 27,16-17). Dio acconsente e gli ordina di presentare Giosuè, figlio di Nun, al sacerdote Eleazaro e di renderlo partecipe della sua autorità. Mosè conferisce a Giosuè il nuovo ruolo mediante l'imposizione delle mani e gli trasmette i suoi ordini. Il popolo di Dio ha dunque bisogno di un'autorità umana, senza della quale è come un gregge disperso, ma questa autorità è valida e legittima solo se deriva da Dio e obbedisce agli ordini di Mosè contenuti nella legge (Tôrah).

Due capitoli (Nm 28-29) sono nuovamente dedicati al culto. Dopo alcune precisazioni sui sacrifici quotidiani e su quelli da offrire in giorno di sabato, si danno indicazioni circa le feste (cfr. Lv 23):

Novilunio, Pasqua e Azzimi, Settimane (Pentecoste), Acclamazioni (attuale Capodanno), Espiazione (*Kippur*), Capanne. Il capitolo successivo è dedicato ai voti (Nm 30).

d. Le prime conquiste (Nm 31-36)

In quest'ultima parte si racconta l'occupazione delle terre situate in Transgiordania. Dio ordina a Mosè di fare guerra ai madianiti, colpevoli di aver pervertito gli israeliti a Peor (Nm 31): Mosè esige che siano massacrati non solo gli uomini ma anche tutte le donne, a eccezione delle fanciulle vergini e che il bottino sia purificato e spartito fra tutti, mentre gli oggetti d'oro sono offerti al Signore per l'espiazione. È questo un racconto molto crudele di guerra sacra che rivela il desiderio di vendetta e il particolarismo di frange del giudaismo postesilico.

I territori conquistati in Transgiordania sono richiesti dai membri delle tribù di Ruben e di Gad (Nm 32). In un primo momento Mosè reagisce duramente, pensando che essi rinunzino così alla terra promessa; essi però assicurano che saranno i primi a combattere per i loro fratelli e Mosè acconsente alla loro proposta. Nel brano successivo (Nm 33,1-49), si fa un riepilogo delle tappe percorse dal popolo dall'Egitto fino alle soglie della terra promessa: questo testo, nel quale sono elencati molti nomi diversi da quelli riportati nei resoconti precedenti, appartiene probabilmente a uno strato secondario della tradizione sacerdotale.

Sono poi ricordate le disposizioni date da Dio per la spartizione della terra di Canaan fra le tribù in base alla loro entità (Nm 33,50-56), mentre il capitolo successivo (Nm 34) indica i confini della terra promessa ed elenca i sovrintendenti alla spartizione. È quindi specificata la parte che toccherà ai leviti (Nm 35,1-8) e sono elencate le città che serviranno come rifugio per coloro che avranno commesso un omicidio involontario (Nm 35,9-34). L'ultimo capitolo (Nm 36) corregge la norma riguardante l'eredità, permettendo che essa sia trasmessa anche alle donne il cui padre è morto senza figli maschi, stabilendo però che esse non si sposino fuori dalla loro tribù, per evitare che questa sia privata di parte del suo territorio.

CONCLUSIONE

Nella prima parte dell'Esodo sono raccolte le tradizioni riguardanti la schiavitù in Egitto e la liberazione del popolo di Dio. Il

racconto di questi fatti si presenta come una grande epopea in cui le forze del male, che in un primo momento avevano avuto il sopravvento, sono poi definitivamente sconfitte. L'oppressione che gli israeliti subiscono in Egitto appare così come il modello di ogni schiavitù, mentre la loro uscita dal paese è presentata come il prototipo di ogni liberazione. Questa considerazione aveva un significato particolare per i giudei esuli in Mesopotamia, i quali si vedevano aprire davanti agli occhi, in modo insperato e repentino, la possibilità di ritornare nella loro terra. Bisogna supporre che essi leggano il passato in funzione del presente, mettendo così in luce la dinamica di una liberazione che viene da Dio e ha per scopo l'incontro con lui.

Nelle vicende dell'esodo è particolarmente sottolineata l'iniziativa divina, senza la quale il popolo stesso non sarebbe mai stato capace di opporsi al potere oppressivo del faraone. In questa prospettiva, l'epopea dell'esodo non appare come un invito alla ribellione contro un potere nemico, ma come una chiamata alla fede in una potenza più grande che ha a cuore la salvezza dei poveri e degli oppressi. La liberazione appare dunque possibile solo se è cercata e vissuta non come una realizzazione umana, ma come il dono di un Essere supremo, di fronte al quale tutti devono inchinarsi. In questa presentazione, gioca un ruolo determinante l'esperienza religiosa fatta dagli esuli in Mesopotamia, i quali hanno messo al centro del loro rapporto con Dio il concetto di alleanza che si basa su un nuovo modo di concepire la giustizia.

Le vicende dell'esodo mettono in luce la figura di Mosè, il quale appare come il modello di chiunque è posto alla guida di un popolo in cerca di libertà. All'inizio egli non è esente da ambizioni personali, che lo spingono a impossessarsi del potere con mezzi violenti. In seguito però al fallimento dei suoi progetti, egli intraprende un cammino personale di liberazione che lo porta ad accollarsi, non senza recriminazioni e insofferenze, tutto il peso di un popolo ancora impreparato alla libertà, sempre pronto a rimpiangere i privilegi che la schiavitù consentiva. Mosè appare così come il condottiero che sa pagare di persona perché il popolo raggiunga veramente la meta a cui si sente chiamato. Il fatto che dopo l'esilio non ci fosse più la monarchia fa sì che questa figura, i cui connotati storici sono piuttosto problematici ma che precede storicamente la dinastia davidica, diventasse per i rimpatriati il punto di riferimento

per la loro identità religiosa e politica. Anche senza la monarchia, i cui rappresentanti hanno portato Israele alla rovina, senza una terra propria, senza il tempio costruito da Salomone, è possibile per il popolo sopravvivere osservando la legge di Mosè che gli è stata conferita precedentemente, quando si trovava ancora nel deserto.

Lo scontro tra Dio, che sta dalla parte degli ultimi, e l'Egitto, che nell'antichità rappresentava uno dei poteri più forti in campo economico e politico e religioso, è presentato come un susseguirsi di piaghe che sfociano in un terribile castigo, l'uccisione dei primogeniti degli egiziani, che piega la volontà ribelle del faraone. Ma è solo nel passaggio del mare che questi viene definitivamente sconfitto, mentre inizia per il popolo oppresso il cammino della libertà. Il vero significato di questa libertà appare con chiarezza nella celebrazione della Pasqua. In un semplice rito dei pastori nomadi, il popolo vede il segno della propria unità e accetta la sfida di un lungo cammino il cui esito sarà incerto fino alla fine. L'origine della Pasqua è collocata significativamente nella notte della liberazione, affinché rappresenti lungo i secoli il ricordo di una libertà già acquisita ma non ancora pienamente realizzata. In quanto rimanda a una libertà più piena, la Pasqua rappresenta un forte motivo ispiratore di quelle speranze messianiche che animeranno tutta la storia del popolo di Dio.

Il libro dei Numeri si presenta come un «manuale» di viaggio per un popolo in cammino. Questo popolo ha già fatto una profonda esperienza religiosa ai piedi del monte Sinai, dove ha ricevuto da Dio tutto ciò che serve a mantenere e approfondire il suo rapporto con lui e la sua coesione interna. Ora esso si muove come in una grande processione liturgica per raggiungere l'ultimo bene che gli è stato promesso e non ha ancora ottenuto, la terra in cui dovrà vivere in conformità con la sua speciale dignità. Mentre marcia sotto la guida di Dio, rappresentato da Mosè e da Aronne, riceve ulteriori istruzioni circa i vari aspetti della sua vita religiosa e sociale, così come dovrà configurarsi nella terra promessa.

Nonostante la sua altissima condizione, di cui gli oracoli di Balaam sono una chiara testimonianza profetica, il cammino degli israeliti è punteggiato di infedeltà e mormorazioni che ritardano di quarant'anni l'ingresso del popolo nella terra promessa. Ma, dopo ogni errore, Dio li perdona e li rimette in cammino. Mediante il ricorso ad antiche leggende, i narratori sacerdotali hanno voluto

mostrare come la sussistenza di Israele in quanto popolo non è il risultato della sua buona volontà, ma di un intervento dall'alto. Persino Mosè e Aronne, dopo un momento di cedimento, perdono il privilegio di introdurre le tribù nella terra promessa.

La marcia nel deserto, come la successiva epopea della conquista, comporta per Israele guerre cruente contro le popolazioni che gli si oppongono. Questo aspetto del racconto, la cui storicità è difficilmente accertabile, è visto anch'esso come un'esigenza ineluttabile, strettamente collegata con l'elezione di Israele, e in questo senso è fatto risalire a un'esplicita volontà divina. In realtà trova qui espressione il desiderio di rivalsa che ha preso piede in Israele dopo l'esilio nei confronti dei suoi avversari tradizionali; ma soprattutto il racconto delle guerre sacre rappresenta, insieme con le numerose leggi rituali riportate nel libro, un mezzo per affermare la propria identità e quindi la propria separazione nei confronti delle altre nazioni. Si tratta senza dubbio di una presa di posizione in gran parte negativa, che è comprensibile, anche se non scusabile, all'interno di una visione religiosa ancora legata all'identità etnica e culturale.

La terra promessa appare nei Numeri come una meta ideale, a cui il popolo si avvicina dopo un ritardo di quarant'anni, senza potervi ancora entrare perché resta aperto il problema determinato dalla prossima scomparsa del condottiero, Mosè. Il libro quindi prospetta la necessità dell'attesa, della speranza, del tendere verso una realtà che sembra sfuggire continuamente, ma non per questo è meno reale e decisiva. In questa prospettiva, assumono importanza la figura di Giosuè, il quale deve impedire che il popolo sia come un gregge senza pastore, e quella del re futuro, che gli oracoli di Balaam presentano come un importante punto di riferimento per Israele.

I lettori postesilici, per i quali la monarchia israelitica rappresenta semplicemente un ricordo del passato, potranno comprendere questi oracoli soltanto come una promessa che si attuerà negli ultimi tempi. In complesso, tutto il libro punta verso una realtà ideale che va molto al di là della semplice conquista di Canaan. Sotto questa angolatura, esso resta significativo anche per un popolo in stato di diaspora, che non vede ancora imminente il momento di rientrare nella terra promessa.

IX
IL TESTAMENTO DI MOSÈ
(Deuteronomio)

Il Deuteronomio si presenta come il testamento di Mosè, cioè la raccolta delle sue ultime disposizioni, che egli stesso avrebbe promulgato poco prima della sua morte, quando ormai il popolo, radunato nelle steppe di Moab, stava per iniziare il suo ingresso nella terra promessa. Il tutto viene configurato come tre grandi discorsi, nei quali è contenuta un'ampia ripresa e una sintesi di quanto è contenuto nei precedenti libri della Tôrah. Questo scritto è molto importante, perché ha esercitato un profondo influsso sulla spiritualità dei giudei esiliati in Babilonia e li ha guidati nei loro sforzi per ricostituire la loro identità religiosa e nazionale. Inoltre, alla luce dei suoi principi è stata fatta la rilettura religiosa della storia di Israele contenuta nei libri successivi.

INTRODUZIONE

Il quinto libro di Mosè è chiamato dagli ebrei con le due parole iniziali, *ʾelle haddebarîm*, «Queste le parole». I traduttori greci, invece, l'hanno chiamato *deuteronomion*, «seconda legge», prendendo lo spunto da Dt 17,18, dove si dice che il re deve farsi una «copia di questa legge» (in greco *deuteronomion*, seconda legge) e leggerla ogni giorno. In realtà, essi hanno dato al libro questo titolo perché vi hanno visto un nuovo complesso legislativo che si sovrappone a quello promulgato nel contesto della rivelazione sinaitica.

Per comprendere correttamente il Deuteronomio, è necessario affrontare le seguenti questioni:

1. La formazione del Deuteronomio
2. Le caratteristiche del libro
3. La storia deuteronomistica

1. La formazione del Deuteronomio

Secondo la critica moderna, il Deuteronomio corrisponde in gran parte al libro che il re Giosia ha ritrovato nel tempio di Gerusalemme

(cfr. 2Re 22,8-10). Infatti, il principio dell'unico luogo di culto sul quale il re, basandosi appunto sul libro appena scoperto, ha imperniato la propria riforma religiosa (2Re 23,4-14), è lo stesso che ispira il Deuteronomio, nel quale d'altra parte sono contenute le gravi minacce che tanto hanno atterrito Giosia (2Re 22,11-13). Il secondo libro dei Re non dice però da chi e quando il libro è stato composto. L'ipotesi secondo cui sarebbe stato scritto poco prima del suo rinvenimento non è convincente, perché a un'attenta analisi risulta che molto materiale in esso contenuto risale a un periodo anteriore. D'altra parte, la sovrapposizione di diversi discorsi e la presenza di aggiunte lascia intuire che il libro abbia raggiunto la sua forma attuale in un periodo successivo, passando attraverso tappe che è possibile in parte ricostruire.

La *prima tappa* ha luogo nel regno di Israele, sotto il re Geroboamo II (783-743 d.C.; cfr. 2Re 14,23-29). Il popolo era ormai entrato da lungo tempo in possesso della terra che Dio gli aveva promesso, prendendo il sopravvento sulle nazioni che precedentemente l'abitavano. Approfittando del fatto che l'Assiria esercitava ormai una forte pressione sugli aramei di Damasco, Geroboamo II era riuscito a estendere notevolmente i confini del proprio regno. Al tempo stesso aveva sviluppato il commercio, portando il paese a un grado di potenza e di splendore mai prima raggiunto. Ma si trattava di una fioritura illusoria: il benessere era concentrato nelle mani di pochi, la vita religiosa era contaminata da idee e atteggiamenti paganeggianti, mentre all'orizzonte si profilava l'ascesa dell'Assiria. È questo il periodo in cui svolgono il loro ministero Amos e Osea, i primi profeti di cui sono conservati gli scritti.

In questo contesto si forma un movimento di predicatori che ripropongono agli israeliti i grandi temi dell'elezione e dell'alleanza. Per fare ciò, essi riportano idealmente gli ascoltatori a uno stadio anteriore della loro storia, quando il popolo si trovava nelle steppe di Moab e stava per entrare nella terra promessa: in questo contesto fanno loro riascoltare il messaggio di Mosè, presentandolo come un seguito di discorsi da lui pronunziati per far conoscere al popolo le sue direttive e per metterlo in guardia contro i rischi che lo attendono nella terra promessa. È chiaro che si tratta di una finzione letteraria, la quale però è estremamente efficace ai fini di riproporre le esigenze fondamentali della religione mosaica in una situazione nuova e molto più evoluta rispetto a quella delle antiche tribù seminomadi.

A un certo punto (*seconda tappa*), le prediche dei sacerdoti e leviti sono raccolte in un libro. Ciò avviene in Samaria, poco prima della sua caduta sotto gli assiri (722 a.C.) oppure subito dopo a Gerusalemme, dove si sono rifugiati molti predicatori del nord. Questa prima stesura del libro abbraccia la quasi totalità del secondo discorso, e cioè l'introduzione (Dt 5,1 - 9,6; 10,12 - 11,32), il codice (Dt 12-26), le benedizioni e le minacce (Dt 28,1-46) e alcune aggiunte (Dt 30,11-20; 31,9-13; 32,45-47). A Gerusalemme, il libro è collocato nel tempio (cfr. 31,26) e ivi dimenticato. Esso viene poi ritrovato dal re Giosia (621 a.C.), il quale ispira a esso la propria riforma religiosa (cfr. 2Re 22-23).

La scoperta del Deuteronomio dà nuovo impulso al movimento religioso che gli aveva dato origine (*terza tappa*). Alla luce delle idee deuteronomiche, viene allora composta una lunga narrazione storica che va dall'ingresso nella terra promessa fino all'esilio (Corpo storico deuteronomistico), di cui il Deuteronomio diventa la naturale introduzione. In questa occasione, all'inizio del libro è posta una sintesi degli avvenimenti che precedono l'arrivo degli israeliti nelle steppe di Moab (Dt 1-3), mentre altre parti sono aggiunte al suo interno (Dt 9,7 - 10,11; 31,1-8) insieme con alcuni antichi documenti di diversa origine (Dt 27; 32,1-44; 33).

Durante l'esilio ha luogo una nuova revisione del Deuteronomio (*quarta tappa*): sotto l'influsso della predicazione di Geremia e di Ezechiele, che avevano già annunziato la conversione e il perdono di Israele (cfr. Ger 30-31; Ez 36-37), il libro riceve nuove aggiunte, nelle quali si parla appunto dell'esilio e della futura restaurazione (Dt 4; 28,47-68; 29,1-28; 30,1-10). Al termine dell'esilio (*quinta tappa*), il Deuteronomio viene staccato dall'opera storica di cui era entrato a far parte e diventa, con l'aggiunta delle parti conclusive (Dt 31,14-23; 32,48-52; 34), il quinto libro della Tôrah.

Questa ricostruzione del processo attraverso cui il Deuteronomio è passato prima di raggiungere la sua forma attuale è largamente ipotetica. Essa, però, aiuta a comprendere come mai si trovino accostati nel libro brani che rivelano idee o anche solo sottolineature diverse, pur all'interno di una grande unità di stile e di pensiero. Non mancano però gli studiosi che considerano storicamente inattendibile il racconto della scoperta del libro della legge da parte di Giosia e considerano tutto il Deuteronomio come un'opera postesilica. L'attribuzione a Mosè di un materiale composto alcuni secoli dopo la sua morte non deve stupire. Nel culto, infatti, Israele riviveva i fatti

salvifici del passato e sentiva di formare un'unica cosa con le generazioni che lo avevano preceduto. Era quindi spontaneo, per coloro che partecipavano alla festa in cui si rinnovava l'alleanza, sentirsi presenti anch'essi al Sinai o comunque nel luogo in cui Mosè aveva rivelato la volontà di Dio. Di conseguenza, con uguale naturalezza le parole di coloro che erano i continuatori e gli interpreti di Mosè erano considerate come un insegnamento del grande legislatore.

2. Caratteristiche del libro

Il Deuteronomio rivela un forte interesse per l'alleanza tra JHWH e Israele. Ciò lascia supporre che la predicazione dei sacerdoti e dei leviti, da cui il libro ha avuto origine, si svolgesse in occasione della festa delle Capanne, che secondo Dt 31,9-13 era l'occasione in cui l'alleanza era rinnovata. Nella tradizione deuteronomica, l'alleanza è narrata secondo modalità che risentono più di altri testi l'influsso dei trattati di vassallaggio (preambolo, prologo storico, clausola fondamentale, norme, lista dei testimoni, benedizioni e minacce). Ciò appare specialmente dalla struttura del secondo discorso di Mosè, che corrisponde grosso modo alla prima redazione del libro: introduzione (Dt 5-11), in cui sono preponderanti i riferimenti alla storia e le esortazioni alla fedeltà verso Dio; codice legale (Dt 12-26); benedizioni e minacce (Dt 27-28). A questo nucleo sono state aggiunte, come nei trattati, altre direttive specifiche: l'offerta delle primizie, fatta a Dio in occasione della visita al suo tempio, è presentata come una sorta di tributo a lui dovuto come segno di riconoscenza per il dono della terra (Dt 26,8-11); si richiede la messa per iscritto del codice (Dt 27,1-8) e la sua lettura periodica (Dt 31,9-13); sono citati come testimoni autorizzati il cantico di Mosè (Dt 31,19) e la legge stessa, che deve essere conservata presso l'arca (Dt 31,24-26); all'inizio del cantico poi sono chiamati come testimoni gli elementi della natura (Dt 32,1; cfr. 4,26).

In realtà, però, ogni pagina del Deuteronomio riflette il formulario dei trattati: tutto il libro, infatti, non fa altro che ricordare agli israeliti ciò che Dio ha fatto per loro e insistere perché gli siano fedeli, presentando al tempo stesso le conseguenze positive o negative che le loro scelte inevitabilmente comportano. Si può dire che l'esperienza dell'incontro con Dio, da cui Israele ha avuto origine, sia stata espressa mediante una forma precostituita, dalla quale ha ricevuto nuova luce e ulteriori approfondimenti. Il formulario dell'alleanza, una volta che è stato adottato come mezzo

espressivo dell'esperienza religiosa di Israele, ha subìto però notevoli ritocchi e adattamenti, non solo, come è evidente, nei contenuti, ma anche nella forma espressiva. Una lettura anche superficiale del Deuteronomio mostra come questo libro non abbia nulla a che vedere con un freddo documento giuridico. Al contrario, esso è scritto in uno stile ampio e commosso, pieno di appelli e di ammonimenti, che sono rivolti al lettore in modo diretto, con una curiosa alternanza di «tu» e di «voi». Questo stile, chiamato usualmente *parenetico*, cioè esortativo, pervade tutto il libro, anche le sue parti legali, dove a volte una legge antica è personalizzata con la semplice aggiunta di un pronome personale.

Nel corso del libro appaiono continuamente termini e frasi stereotipate, che hanno il compito di imprimere nella mente e nel cuore del lettore le idee che devono guidarlo nella sua vita di fede. Così Israele viene spesso chiamato «popolo», i suoi membri sono detti «fratelli», la terra promessa «una terra dove scorre latte e miele». Questa è indicata come «il paese nel quale tu stai per entrare per prenderne possesso». Per conservare questo possesso, Israele è invitato a «far scomparire il male che è in mezzo a te» e soprattutto ad «ascoltare la voce di JHWH tuo Dio». I precetti che JHWH dà a Israele sono chiamati «comandi, leggi e norme» e spesso sono indicati in modo unitario con il termine *Tôrah* (legge, insegnamento), che diventa qui per la prima volta il termine tecnico per designare in senso globale la volontà divina rivelata nel contesto dell'alleanza.

3. La storia deuteronomistica

Il Deuteronomio, e con esso tutto il Pentateuco, termina alle soglie della terra promessa, senza raccontare l'ingresso e la conquista. Per la fede di Israele, il possesso della terra resta quindi all'orizzonte, ma la sua realizzazione non fa parte dell'oggi bensì di un futuro più o meno remoto: anche quando sarà entrato nella terra di Canaan, il popolo dovrà fare i conti con la possibilità di esserne espulso e di dover continuare il suo cammino al di fuori di essa. Questo pensiero guidava i passi dei giudei rientrati nella terra promessa dopo l'esperienza dell'esilio. Essi riprendevano possesso di una terra che era loro, ma che ora era abitata da altre popolazioni e si trovava sotto la dominazione straniera. Pur essendo ritornati nella loro terra, essi erano ancora in stato di «diaspora», cioè di dispersione fra i gentili. La promessa della terra, non il suo possesso, è dunque un elemento essenziale della fede di Israele. Il possesso

della terra si attuerà in modo pieno solo negli ultimi tempi. Per il momento, gli israeliti hanno a disposizione una terra «portatile», che consiste nella Tôrah di Mosè. In essa potranno sempre trovare uno spazio sacro in cui rendere culto al loro Dio.

Nonostante ciò, la professione di fede israelitica, nella sua forma più completa, abbraccia anche, fra gli interventi salvifici di Dio, l'ingresso del popolo nella terra promessa. Questo infatti è l'ultimo degli eventi che hanno dato origine a Israele come popolo di Dio. Esso è raccontato nel libro di Giosuè, con il quale si apre quella raccolta di scritti che oggi è chiamata «Corpo storico deuteronomistico», perché opera della scuola che si ispira alla teologia del Deuteronomio. In esso, la presa di possesso della terra di Canaan è presentata come un dono divino e al tempo stesso come una conquista in cui tutto il popolo è pienamente coinvolto.

A questo libro fa immediatamente seguito quello dei Giudici, in cui si narra la progressiva installazione di Israele nella terra promessa, caratterizzata dall'apparizione di leaders carismatici chiamati «giudici». In 1-2Samuele è narrato, poi, il passaggio di Israele dal sistema delle dodici tribù a un governo di tipo monarchico, prima sotto Saul e poi sotto Davide. Le vicende successive della monarchia israelitica fino all'esilio sono ricordate in 1-2Re. Il racconto di questa storia lunga sei secoli serve agli studiosi della corrente deuteronomistica per mostrare come le tesi espresse nel Deuteronomio abbiano ricevuto la conferma più convincente proprio dalla storia di Israele.

Il Deuteronomio riporta tre grandi discorsi attribuiti a Mosè. Il primo di essi (Dt 1-4) contiene i ricordi riguardanti il passato, mentre il secondo (Dt 5-28) abbraccia una lunga riflessione sulla storia, seguita dal codice deuteronomico; il terzo discorso riguarda invece l'alleanza di Moab (Dt 29-30), mentre l'ultima parte (Dt 31-34) contiene materiale di origine diversa (cantico di Mosè, benedizioni di Mosè e il racconto della sua morte).

In base alla struttura del libro, la trattazione si può dividere in quattro parti:

A. Primo discorso (Dt 1-4)
B. Secondo discorso: parenesi (Dt 5-28)
C. Secondo discorso: il codice (Dt 12,1 - 26,15)
D. Terzo discorso: l'alleanza di Moab (Dt 29-34)

A. PRIMO DISCORSO (DT 1-4)

Il Deuteronomio si apre con una breve introduzione (Dt 1,1-5) in cui si indica il tempo e il luogo in cui hanno avuto luogo i discorsi di Mosè. Subito dopo inizia il primo di essi, che abbraccia i primi quattro capitoli. Esso si divide in due parti. Nella prima (Dt 1,6 - 3,29), Mosè ricorda agli israeliti gli avvenimenti che hanno preceduto il loro arrivo nelle steppe di Moab: ultime istruzioni date al Sinai (che in questo libro è chiamato Oreb) e costituzione dei giudici (Dt 1,6-18); rifiuto di penetrare dal sud nella terra promessa (1,19-33) e la relativa punizione (1,34-46); peregrinazione nel deserto fino alla valle dell'Arnon (2,1-25); conquista dei regni di Chesbon e di Basan (2,26 - 3,11); spartizione della Transgiordania (3,12-17); disposizioni date alle tribù transgiordaniche perché collaborassero alla conquista della terra promessa; preannunzio della morte di Mosè e passaggio dei poteri a Giosuè (3,18-29). Questi primi tre capitoli sono stati aggiunti quando il libro è diventato l'introduzione dei successivi libri storici.

La seconda parte parte del primo discorso (Dt 4) risale invece al tempo dell'esilio, quando è stata fatta una nuova edizione del libro sotto l'influsso di Geremia ed Ezechiele. Questo capitolo, che si ispira chiaramente al formulario dell'alleanza, può essere diviso in tre parti: a) Storia e legge (vv. 1-24); b) Minacce e benedizioni (vv. 25-31); c) Perorazione (vv. 32-40).

a) Storia e legge (Dt 4,1-24). Il brano inizia con un *preludio* (vv. 1-4) nel quale si susseguono un'*esortazione* e un *riferimento storico*. Nell'esortazione, Mosè invita gli israeliti ad ascoltare le norme che egli insegna loro e a metterle in pratica senza aggiungere o togliere nulla, affinché possano vivere ed entrare nella terra promessa (vv. 1-2). A sostegno di questa esortazione iniziale, egli osserva che i suoi ascoltatori sono ancora in vita proprio perché non hanno seguito il culto di Baal-Peor (vv. 3-4).

Segue un secondo *brano esortativo* (vv. 5-8) in cui l'osservanza della legge è presentata come la vera sapienza di Israele. Nell'antichità la sapienza apparteneva ai saggi, i quali con le loro massime educavano i giovani a una vita onesta e fruttuosa: a maggior ragione si riteneva che i comandamenti di Dio, unico sapiente, contenessero la vera saggezza. Israele, ormai in esilio, deve quindi praticarli, distinguendosi così da tutti gli altri popoli e manifestando la propria particolare vicinanza a Dio.

Ritornando alla *storia*, Mosè ricorda agli israeliti gli eventi accaduti sull'Oreb (vv. 9-14): là Dio, pur senza manifestarsi in forma visibile, ha comunicato direttamente solo il decalogo. A Mosè invece è stato affidato il compito di insegnare loro tutti gli altri precetti, la cui osservanza è necessaria per poter entrare nella terra promessa.

Da qui trae spunto una nuova *esortazione* (vv. 15-20) ispirata al primo precetto del decalogo (cfr. Dt 5,7-9): gli israeliti non devono raffigurare Dio con immagini di uomini o di animali o adorare gli astri del cielo, perché questi sono stati dati da Dio alle altre nazioni, mentre Israele è stato fatto uscire dall'Egitto perché fosse il suo popolo. L'adorazione di immagini di JHWH è vista qui come un'idolatria vera e propria, mentre il culto degli astri, che era tipico dei babilonesi, è in qualche modo accettato, ma solo per le nazioni in mezzo alle quali Israele si trova ormai disperso.

Conclude questa prima parte un *riferimento storico* al fatto che a Mosè è stato precluso l'ingresso nella terra promessa (vv. 21-22) e un'altra *esortazione* (vv. 23-24): il popolo non deve farsi immagini di JHWH, perché egli è un fuoco divoratore (cfr. v. 12), un Dio geloso (cfr. 5,9).

b) Minacce e benedizioni (Dt 4,25-31). Questa parte del capitolo si distingue dai numerosi passi paralleli, in quanto le benedizioni sono precedute dalle minacce. I *castighi* (vv. 25-28) appaiono in un primo momento come un evento futuro, la cui attuazione dipenderà dal comportamento di Israele: se il popolo cadrà nell'idolatria, sarà certamente distrutto (vv. 25-26). Ma il brano prosegue presentando l'esilio come un fatto già realizzatosi (vv. 27-28): Israele, ridotto a un piccolo numero e disperso in mezzo alle nazioni straniere, si troverà quasi per necessità, vivendo nel loro territorio, a praticare l'idolatria, sperimentando così l'umiliazione di servire divinità impotenti.

Ma è proprio nell'esilio che si attuerà la *benedizione* (vv. 29-31): là infatti Israele cercherà di nuovo il suo Dio e lo troverà, perché egli è misericordioso e non dimentica l'alleanza che ha giurato ai patriarchi quando il popolo ancora non esisteva. Risuona qui il messaggio di Geremia (cfr. Ger 31,31-34), per il quale la speranza di Israele si concentra unicamente sull'attesa di un rapporto nuovo con Dio. La stessa promessa si trova anche in Dt 30,1-10, dove però ha una valenza più politica: se nel profondo dell'esilio Israele ritornerà a lui, JHWH lo ricondurrà nel paese dei suoi padri (cfr. Ez 36,26-28).

c) Perorazione finale (Dt 4,32-40). In questa parte, Mosè riprende ancora una volta i temi trattati precedentemente. Anzitutto chiede agli israeliti di fare un'indagine per vedere se anche altre nazioni

hanno sperimentato eventi così straordinari come la teofania del Sinai, la rivelazione della volontà divina in mezzo al fuoco e la liberazione dall'Egitto (vv. 32-34). L'esperienza di tutto ciò deve convincerli che «JHWH è Dio e che non ve n'è altri al di fuori di lui» (v. 35): per Israele JHWH, in quanto suo liberatore, è unico e quindi ha diritto a una fedeltà incondizionata.

Portato dalla sua foga oratoria, l'autore pone ancora una volta sulla bocca di Mosè la rievocazione dei fatti straordinari di cui Israele è stato testimone: la teofania del Sinai, l'elezione dei patriarchi, la liberazione dall'Egitto e l'introduzione nella terra promessa (vv. 36-38). Dopo l'enumerazione delle gesta salvifiche di JHWH, Israele è invitato a riconoscere che «JHWH è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra; e non ve n'è altro» (v. 39): rispetto al v. 35 è qui aggiunta una nota di universalità, in quanto JHWH è unico sia in cielo sia in terra. Il capitolo termina con un'ultima esortazione: Israele deve osservare i comandamenti perché da essi dipendono la sua felicità e una lunga permanenza nella terra donatagli da Dio (v. 40).

Tutto il capitolo fa dunque leva sulle idee tipicamente deuteronomiche dell'unicità di JHWH e dell'impegno totale ed esclusivo che Israele deve assumersi nei suoi confronti (cfr. Dt 6,4-5). In esso, però, emerge un importante approfondimento: nonostante l'infedeltà di Israele e il crollo delle istituzioni legate all'alleanza, la prima delle quali era proprio il santuario unico così vivamente raccomandato nel libro, Dio resta vicino al suo popolo e lo chiama alla conversione. Al termine del discorso sono riportate le prescrizioni riguardanti le città di rifugio (Dt 4,41-43).

B. Secondo discorso: parenesi (Dt 5-11)

Il secondo discorso è introdotto anch'esso mediante un brano in cui si dice che Mosè sta per esporre la «legge» agli israeliti, mentre si trovano nei territori che hanno appena conquistato in Transgiordania (Dt 4,44-49). La prima parte di questo discorso (Dt 5-11) contiene una lunga introduzione al codice del Deuteronomio, nella quale si mette in luce quanto Dio ha fatto per il popolo e la necessità di essere fedeli a lui solo. Nella prima parte di questa sezione (5,1 – 6,3), Mosè ricorda al popolo il decalogo che Dio ha rivelato nel corso della teofania ai piedi del monte Oreb (Dt 5,1-22), sottolineando che là «JHWH ha stabilito questa alleanza non con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti in vita» (v. 3). Il decalogo diventa, così,

parte integrante della clausola fondamentale dell'alleanza. Mosè ricorda poi che, in quell'occasione, i capi e gli anziani hanno chiesto che non fosse più Dio a parlare con loro, ma che facesse lui da intermediario (Dt 5,23-31). Prendendo spunto da questo episodio, egli esorta gli israeliti a essere fedeli ai comandamenti di Dio, perché solo così conseguiranno la felicità (Dt 5,32 - 6,3).

Nella seconda parte della sezione (Dt 6,4 – 11,32), il tema dell'obbedienza a Dio è ulteriormente elaborato in termini di amore. In essa sono significativi i seguenti momenti:

1. L'amore di Dio, sintesi della legge (Dt 6,4-25)
2. Tentazione da superare (Dt 8,1-20)
3. Amore e circoncisione del cuore (10,12 - 11,32)

1. L'amore di Dio, sintesi della legge (Dt 6,4-25)

Questo testo appartiene probabilmente alla prima stesura del libro, ma è successivo a Dt 10,12 - 11,17, di cui riprende l'idea dell'amore verso Dio e se ne serve per commentare alcune espressioni del decalogo, riportato poco prima (5,6-21). Esso inizia con una esortazione che ha per oggetto l'amore di Dio, alla quale fa seguito una formulazione della clausola fondamentale in termini di ricordo e infine la risposta da dare alla domanda del figlio.

a) L'amore di Dio. Questo comandamento viene così formulato: «Ascolta Israele: JHWH è il nostro Dio, JHWH è uno solo. Tu amerai JHWH tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze. Queste parole che oggi ti comando siano sul tuo cuore» (Dt 6,4-6). L'autore esorta anzitutto ad ascoltare: l'ascolto, come premessa all'obbedienza, rappresenta la condizione essenziale perché l'alleanza possa sussistere (cfr. Es 19,5). L'ascolto ha come oggetto l'unicità di JHWH: questa si colloca non sul piano ontologico, ma su quello esperienziale: solo lui ha dimostrato di essere talmente potente e misericordioso da liberare gli israeliti dall'oppressione degli egiziani, dimostrando così verso di loro un amore totale e gratuito (cfr. Dt 7,7-8). Un'affermazione esplicita di monoteismo è fuori dall'orizzonte di questo testo e apparirà solo più tardi, specialmente nella polemica contro i falsi dèi (cfr. Is 44,6-20; Sap 13,10-19). Sull'unicità di JHWH così intesa si fonda il precetto che impone l'amore verso Dio. Già nel commento al primo comandamento del decalogo la clausola fondamentale dell'alleanza era stata

espressa in termini di amore: in esso infatti si dice che Dio dimostra il suo favore fino a mille generazioni «per quelli che lo amano» e osservano i suoi comandi (Es 20,6).

All'intervento di JHWH in suo favore, Israele deve rispondere con l'amore (*weʾahabta*, «e amerai», dal verbo *ʾahab*). Questo amore implica un impegno di lealtà, servizio e obbedienza. Il fatto che si eserciti «con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze» significa, nel linguaggio biblico, che si tratta non di un semplice sentimento, ma di una decisione che coinvolge la realtà più profonda dell'essere umano, di cui il cuore è il centro decisionale. Come espressione di questo amore, Mosè esorta il popolo a fissare «sul suo cuore» le «parole» di JHWH che egli (direttamente o per mezzo dei suoi continuatori) oggi (nelle steppe di Moab e poi nella celebrazione cultuale) gli annunzia. Ne consegue che Israele deve sempre portare «sul suo cuore» i comandamenti del decalogo, che erano stati riportati poco prima (cfr. Dt 5,6-21): l'obbligo di amare Dio e quello di osservare i suoi comandamenti formano un tutt'uno (cfr. Es 20,6; Dt 5,10; 7,9; 1Re 3,3; Dn 9,4; Ne 1,5). L'osservanza dei precetti, infatti, non ha altro scopo che quello di indicare la via per esprimere nella vita pratica di ogni giorno l'unico grande comandamento dell'amore.

In altre parole i membri del popolo eletto possono essere certi di aver colto il vero significato delle singole prescrizioni solo nella misura in cui le vivono come espressione concreta dell'impegno di aderire a JHWH nell'intimo della propria persona. L'amore è quindi un altro modo per esprimere la clausola fondamentale dell'alleanza: esso diventa così la sintesi di tutta la legge. Mosè insiste poi di ripetere questi comandamenti ai propri figli, di parlarne in casa o per via, quando ci si corica e quando ci si alza, di legarli alla mano e di metterli come un pendagli tra gli occhi, di scriverli sugli stipiti della casa e sulle porte (vv. 7-9): queste direttive, pur avendo un significato metaforico, hanno dato origine a usanze tipiche del mondo giudaico.

b) Clausola fondamentale (vv. 10-19). Mosè esorta poi i suoi ascoltatori, una volta entrati in possesso della terra promessa e di tutti i suoi beni, a non dimenticare JHWH, il quale li ha fatti uscire dal paese d'Egitto: questo evento è dunque visto come il punto di partenza di tutti gli altri benefici divini, fra cui primeggia ormai il dono della terra. L'invito a non dimenticare diventa così espressione della clausola fondamentale, di cui sono immediatamente nominate

altre formulazioni. La prima («Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome») è ricavata dallo strato più antico del Deuteronomio (cfr. 10,20). Quelle che seguono contengono invece diversi riferimenti al decalogo: «Non seguirete altri dèi» (v. 14; cfr. 5,7), JHWH «è un Dio geloso» (v. 15; cfr. 5,9), «Osserverete...» (v. 17; cfr. 5,12). Al tempo stesso, Mosè invita Israele a non tentare JHWH (v. 16), chiedendogli cioè di provare la sua potenza divina come se non l'avesse ancora fatto. Al termine, il popolo è esortato a fare ciò che è giusto e buono agli occhi del Signore, allo scopo di essere felice e di entrare nel pieno possesso della terra promessa (vv. 18-19): ciò che è conforme alla volontà di Dio è anche fonte di benessere e di gioia per tutto il popolo.

c) Domanda del figlio (vv. 20-25). Le diverse formulazioni della clausola fondamentale, con le quali è commentato l'invito ad amare JHWH e a non dimenticarlo, lasciano ora il posto alla domanda del figlio: quando questi chiederà spiegazione delle istruzioni date da JHWH, il padre dovrà rievocare tutto ciò che egli ha fatto per Israele, mostrando come l'osservanza dei suoi comandamenti sia la condizione per poter ricevere i suoi doni ed essere felici. Questa osservanza è designata come la «giustizia» (*ṣedaqah*) di Israele (v. 25): con questo termine è indicata la fedeltà a Dio (cfr. Gn 15,6), che per Israele consiste appunto nell'obbedienza alla sua legge (cfr. Ez 18,5-9).

Nel capitolo successivo, Mosè sottolinea anzitutto la necessità che gli israeliti distruggano le popolazioni che abitano la terra in cui stanno per entrare, perché essi sono un popolo consacrato a JHWH (Dt 7,1-6). Egli affronta poi il tema dell'elezione di Israele sottolineando come Dio li abbia scelti non perché fossero un popolo più grande e più potente degli altri, ma perché li ha amati e ha voluto mantenere la promessa fatta ai loro padri. Essi perciò devono corrispondere all'amore di Dio osservando i suoi comandamenti: solo così potranno ottenere ulteriori benefici divini (Dt 7,7-16). Essi non devono avere paura delle popolazioni che abitano attualmente la terra, perché Dio le scaccerà davanti a loro (Dt 7,17-26).

2. Tentazione da superare (Dt 8,1 - 10,11)

In Dt 8 continua la parenesi sul decalogo riportato in Dt 5,6-21. Questo testo appartiene probabilmente anch'esso alla prima stesura del Deuteronomio, ma è più recente di Dt 6 di cui riprende e approfondisce i temi fondamentali, mettendo l'accento però sugli

ostacoli che gli israeliti dovranno superare per essere fedeli al loro Dio. Il brano inizia con un'esortazione, seguita da un alternarsi di allusioni all'esperienza passata (deserto) e a quella futura (possesso della terra), che terminano ciascuna con una pressante esortazione; il tutto concluso con benedizioni e minacce.

Esortazione iniziale: nel momento delicato del passaggio dall'esperienza del deserto a quella della terra, Israele deve mettere in pratica i comandamenti di Dio: lo scopo è quello di vivere, di diventare numeroso e di entrare in possesso della terra promessa (v. 1).

a) Esperienza del deserto (vv. 2-6). Il testo liturgico comincia con un invito pressante rivolto da Mosè al popolo di Israele che si trova nelle steppe di Moab, pronto ad attraversare il Giordano e a entrare nella terra promessa: «Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi» (v. 2). La generazione uscita dall'Egitto è ormai scomparsa e davanti a Mosè si trovano soltanto quelli che sono nati nel deserto e che hanno fatto l'esperienza delle sofferenze che comportava il muoversi continuamente in un territorio inospitale. In realtà, il discorso è rivolto a coloro che già si trovano nella terra di Canaan e rischiano di dimenticare le difficoltà che i loro progenitori hanno dovuto superare prima di prenderne possesso.

Il predicatore attribuisce queste sofferenze a un'esplicita decisione di Dio, il quale anzitutto voleva in tal modo «umiliare» (dal verbo ʿ*anah*, piegare, affliggere), cioè spezzare il loro orgoglio e la loro presunzione di poter attuare da soli la propria liberazione. Inoltre, con esse JHWH ha voluto anche «tentarli» (*nasah*, provare), cioè vedere se sarebbero stati capaci di superare gli ostacoli che si trovavano davanti. Le difficoltà incontrate erano dunque un mezzo predisposto da Dio per verificare se essi in tali circostanze avrebbero avuto fiducia in lui, senza lamentarsi e senza rimpiangere i comodi che la schiavitù in Egitto forniva. Egli non voleva quindi istigarli al male, ma metterli alla prova per far emergere le loro vere disposizioni d'animo e allenarli a superare difficoltà ancora più grandi. In questo senso, la «tentazione» può essere attribuita senza difficoltà a Dio, anche se direttamente proviene dalle alterne situazioni della vita.

Nel versetto successivo si riprende lo stesso tema, specificando meglio come JHWH si è comportato con Israele: «Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che neppure i tuoi padri avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (v. 3). Si ripete qui che Dio ha voluto umiliare gli israeliti e si spiega che a tale scopo ha fatto provare loro la fame. L'umiliazione più grande è quella che consiste nel non essere in grado di procurarsi il cibo necessario alla propria sopravvivenza.

Consentendo questa prova, Dio però non ha voluto tirare troppo la corda e subito dopo ha dato loro la manna, che non era frutto del loro lavoro, ma puro dono divino. L'alternarsi di privazione e di dono è stato altamente istruttivo per Israele, in quanto gli ha fatto comprendere che l'uomo non vive solo del pane che lui stesso è capace di procurarsi, ma di «quanto esce dalla bocca di Dio». Questa espressione si riferisce alla manna, in quanto cibo dato da Dio, ma anche alla sua parola, contenuta nei dieci comandamenti («parole») del decalogo, la cui pratica è per Israele fonte della vera vita.

La manna diventa così il simbolo della parola di Dio. Mangiare la manna significa essere aperti alla parola di Dio, essere disposti a osservarla, fidarsi di lui e delle benedizioni contenute nell'alleanza. Implicitamente si dice che chi obbedisce ai comandamenti non può mancare del necessario per vivere, perché il rispetto della giustizia che essi esigono comporta anche l'acquisizione di quei beni materiali di cui tutti hanno bisogno per vivere. Nella manna è dunque simboleggiata la forza che Dio dà a chi crede in lui, in modo che non gli manchi né il pane materiale né quello spirituale. Dopo aver presentato l'esperienza del deserto, l'autore *esorta* il popolo a riconoscere che le prove allora sostenute sono state una «correzione» che veniva da Dio come da un padre: da qui l'invito rinnovato a osservare i suoi comandi, a camminare nelle sue vie e a temerlo (v. 5-6).

b) *Possesso della terra* (vv. 7-11). La permanenza nel deserto, contrassegnata da innumerevoli privazioni, è ormai terminata. L'ingresso nella terra promessa apre la strada a un'esperienza completamente diversa. Il possesso della terra che Dio sta per dare al suo popolo comporta l'abbondanza di tutti i beni: l'acqua, i prodotti del suolo e quelli del sottosuolo. In essa il popolo potrà mangiare a sazietà, benedicendo il Signore per il fertile paese che gli

ha dato (vv. 7-10). Dopo aver parlato della terra promessa, Mosè esorta il popolo a non dimenticare il Signore suo Dio (cfr. 6,12), perché ciò lo porterebbe inevitabilmente a trasgredire i suoi precetti (v. 11).

b') Possesso della terra (vv. 12-14a). Nella terra, il popolo possederà case, bestiame, argento e oro. La terra promessa appare come un luogo meraviglioso e ricchissimo, in cui il popolo potrà vivere felice nel servizio del suo Dio. Si riflette qui l'esperienza di grande benessere e progresso propria dell'epoca in cui è stato composto il Deuteronomio, ma anche una notevole idealizzazione della terra, vista come la somma di tutti i beni che Dio ha dato a Israele. (vv. 12-13) Dopo questo secondo riferimento ai beni che aspettano Israele nella terra promessa, Mosè lo *esorta* a non inorgoglirsi, per non dimenticare il Signore suo Dio (v. 14a).

a') Esperienza del deserto (vv. 14b-17). Mosè esorta nuovamente agli israeliti affinché, quando si troveranno nella terra promessa e godranno di beni che non si sono procurati da sé, ricordino l'esperienza del deserto: «Non dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile; che ti ha condotto per questo deserto grande e spaventoso, luogo di serpenti velenosi e di scorpioni, terra assetata, senz'acqua; che ha fatto sgorgare per te l'acqua dalla roccia durissima; che nel deserto ti ha nutrito di manna sconosciuta ai tuoi padri» (vv. 14b-16). Gli israeliti non devono dimenticare che non è merito loro se sono arrivati al punto in cui si trovano. Come essi stessi hanno potuto constatare, è stato JHWH che li ha fatti uscire dall'Egitto, liberandoli dalla schiavitù in cui si trovavano. È lui che fatto loro attraversare un territorio desolato, senz'acqua, popolato da animali pericolosi (cfr. Nm 21,4-9), e proprio lì li ha dissetati con l'acqua dalla roccia (cfr. Es 17,1-7; Nm 20,1-13) e con la manna (Es 16,1-36; Nm 11,7-9).

Mosè aggiunge poi, come aveva già detto prima, che JHWH ha fatto tutto ciò «per umiliarti e per provarti» e aggiunge «per farti felice nel tuo avvenire». Ed esorta il popolo a non attribuire alle proprie capacità e ai propri sforzi l'acquisto di quanto un giorno possederà (v. 17). Concludono il testo le benedizioni e minacce. Se vogliono ottenere la benedizione di JHWH, gli israeliti non dovranno attribuire a sé il merito di quanto possiederanno, ma dovranno ricordarsi che JHWH dà loro forza per acquistare sempre nuove ricchezze; queste a loro volta, in quanto segno della fedeltà di Dio

all'alleanza, susciteranno in loro una fedeltà più profonda, rendendo così stabile l'alleanza stessa (v. 18). Invece la dimenticanza di JHWH, che apre la strada all'adorazione di altri dèi, rappresenterà la causa di una tragedia analoga a quella che ha colpito gli abitanti originari della terra di Canaan, che consisterà nella distruzione di tutto il popolo (vv. 19-20). Sulla sfondo, vi è la grande catastrofe dei regni di Israele e di Giuda, a cui seguirà l'esilio. Infine, dopo il nuovo richiamo all'esperienza del deserto, Mosè *esorta* il popolo a non attribuire alle proprie capacità e ai propri sforzi l'acquisto di quanto un giorno possederà (v. 17).

Benedizioni e minacce (vv. 18-20). Israele deve ricordarsi di JHWH se vuole ottenere la sua benedizione, che consiste nella possibilità di acquistare sempre nuove ricchezze; queste a loro volta, manifestando la fedeltà di Dio all'alleanza, susciteranno una fedeltà più profonda, rendendo così stabile l'alleanza stessa (v. 18). La dimenticanza di JHWH, che apre la strada all'adorazione di altri dèi, rappresenta la causa di una tragedia analoga a quella che ha colpito gli abitanti originari della terra di Canaan, che consiste nella distruzione di tutto il popolo (vv. 19-20). Si preannunzia così la grande catastrofe dei regni di Israele e di Giuda, a cui seguirà l'esilio.

La parenesi contenuta in questo brano deve servire non per gli israeliti del tempo di Mosè, ma per i loro lontani discendenti. Essi sono invitati a ritornare con il pensiero a quel momento lontano in cui i loro padri hanno lasciato il deserto e hanno iniziato il loro ingresso nella terra promessa. Solo così si renderanno conto che la vera tentazione non è quella da loro subìta nel deserto, ma quella che essi stanno sperimentando ora nella terra in cui si trovano da lungo tempo e godono un benessere che non avevano previsto. Infatti, se il benessere è quasi inevitabilmente causa di orgoglio e di autosufficienza, la privazione del necessario porta ad appoggiarsi a un altro. L'unico rimedio contro la tentazione del benessere sta quindi nel ricordare che tutto quanto si possiede è dono di Dio.

Per i giudei che dopo l'esilio ritornavano nella terra promessa questa esortazione doveva apparire molto significativa. Anche per loro c'era il pericolo di considerarsi gli artefici del proprio destino e di attuare così una società spaccata tra ricchi e poveri, in cui almeno per una parte della popolazione si rinnovava la dura condizione di schiavitù (cfr. Ne 5,1-13). Contro questa concezione dei rapporti

all'interno della società, la scuola deuteronomica prende decisamente posizione, mostrando come il benessere materiale sia importante, a patto però che sia debitamente ridistribuito. Questo è il senso del progetto di liberazione portato avanti nell'esodo, che gli israeliti non devono mai dimenticare, anche quando i beni materiali saranno più a portata di mano.

Nel capitolo successivo si sottolinea che la conquista della terra promessa non sarà merito degli israeliti, della loro forza o della loro giustizia, ma solo della misericordia di JHWH (9,1-6). Per convalidare questa affermazione, Mosè ricorda il peccato che hanno commesso ai piedi del monte Oreb quando si erano fatti un vitello d'oro, provocando così la rottura delle tavole dell'alleanza (9,7-21), e i successivi peccati (9,22-29): allora solo le sue preghiere li avevano salvati dalla distruzione (per la preghiera di Mosè in Dt 9,26-29 cfr. Es 32,9-13; Nm 14,13-19). Egli ricorda anche che allora Dio gli aveva dato due nuove tavole che egli aveva posto nell'arca, affidandone la custodia ai leviti (10,1-11).

3. Amore e circoncisione del cuore (Dt 10,12 - 11,32)

Il discorso prosegue con un brano in cui si riprende il tema degli obblighi che incombono su Israele in quanto popolo di Dio (Dt 10,12 - 11,17). Questo brano appartiene a uno degli strati più antichi del libro poiché, pur richiamando continuamente il precetto fondamentale dell'alleanza, sembra ignorare il decalogo, il quale è stato riportato per intero poco prima (cfr. Dt 5,6-21). Il brano è così strutturato: sotto forma di esortazioni si richiama per ben cinque volte la clausola fondamentale, formulata nei modi più diversi, seguita ogni volta da una motivazione tratta dalla storia della salvezza e dalla natura. Al termine, sono indicate sotto forma di benedizioni e di minacce le conseguenze delle scelte che il popolo farà.

a) Amore di Dio (Dt 10,12-13). JHWH non richiede da Israele nient'altro se non la pratica della clausola fondamentale. Questa è indicata mediante un accavallarsi di formule che ne mettono in luce le diverse sfaccettature e implicazioni. Anzitutto si richiede a Israele che «tema Dio». Il timore di Dio non consiste nella paura dei suoi castighi, ma piuttosto in un senso di profonda venerazione e rispetto che si esprimono nell'obbedienza al suo volere (cfr. Es 14,31; Pr 1,7; Sal 111,10). Il «camminare per le vie di JHWH» è una metafora

ricavata dall'esperienza dell'esodo, quando JHWH marciava alla testa del suo popolo (cfr. Es 13,21), e indica la docilità e la disponibilità a lasciarsi guidare da lui nelle proprie scelte.

L'«amore» (cfr. 6,5) non indica un semplice sentimento interiore, ma piuttosto una scelta che comporta lealtà totale e obbedienza instancabile. L'espressione «servire Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima» indica la fedeltà piena e totale che si esprime nel culto (cfr. 1Sam 2,11.18), ma anche e soprattutto nell'osservanza dei precetti (cfr. Dt 13,5). Il cuore e l'anima sono infatti il nucleo più profondo della persona, nel quale avvengono le scelte più decisive. Come *motivazione* di questa prima esortazione è portato il fatto che il Dio dei cieli e di tutta la terra ha dimostrato il suo amore per i patriarchi e ha scelto la loro discendenza (10,14-15; cfr. 7,7-8).

b) Circoncisione del cuore (Dt 10,16): Mosè esorta il popolo: «Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato e non indurite più la vostra nuca». Per la tradizione sacerdotale, la circoncisione è il segno dell'alleanza (cfr. Gn 17,11). Secondo la tradizione deuteronomica, la circoncisione raggiunge veramente il suo scopo solo se diventa una realtà interiore, capace di cambiare il cuore e di renderlo fedele a Dio. Secondo Dt 30,6 Dio stesso circonciderà il cuore del popolo, affinché esso lo ami con tutto il cuore. Questa esortazione è *motivata* con il fatto che Dio ha dimostrato di essere superiore a tutte le altre divinità mettendosi a fianco dei poveri e degli oppressi (10,17-18).

c) Timore e servizio (Dt 10,19-20). Israele deve amare il forestiero, ricordando di essere stato anch'esso forestiero in Egitto (v. 19: probabilmente si tratta di un'aggiunta), ma soprattutto deve temere Dio, servirlo, essergli fedele e giurare nel suo nome, come segno di fede nella sua grandezza e potenza (v. 20). Come motivazione di questo dovere, è portata la prodigiosa moltiplicazione del popolo in Egitto di cui gli israeliti sono stati testimoni (10,21-22).

d) Amore e osservanza dei comandamenti (Dt 11,1). Mosè ritorna nuovamente su queste due formule, *motivandole* con un *excursus* storico: eventi come le piaghe d'Egitto, il passaggio del mare, la guida nel deserto e il castigo di Datan e Abiram (cfr. Nm 16), hanno dimostrato che JHWH è il sovrano non solo della storia ma anche della natura, di cui Israele, ormai sedentarizzato, ricerca i frutti necessari alla propria esistenza (Dt 11,2-7).

e) Osservanza (Dt 11,8a). In definitiva, Israele deve osservare tutti i comandi che Mosè gli dà in nome di Dio. Come ultima *motivazione* è portata la fecondità della terra promessa, che deriva non dalle condizioni del suolo ma dalla cura incessante di JHWH, il quale mostra così di essere il sovrano anche della natura (Dt 11,8b-12).

Benedizioni e minacce (Dt 11,13-17). La scelta che Israele è chiamato a fare non è senza conseguenze. Perciò le diverse enunciazioni del precetto fondamentale, seguite dalle rispettive motivazioni, terminano con l'indicazione dei benefici che il popolo otterrà in caso di fedeltà e dei mali che lo colpiranno se abbandonerà il suo Dio. In sintonia con la presentazione di Dio come signore della natura, le benedizioni e le minacce riguardano qui la pioggia e la fecondità dei campi, che egli elargisce a chi gli è fedele e di cui priva coloro che seguono altri dèi.

Gli israeliti, ormai sedentarizzati, rischiano dunque di distaccarsi da JHWH, aspettando dalle divinità cananee i beni materiali di cui hanno bisogno. Il predicatore mostra loro invece che possono ottenere tutto ciò solo da JHWH, il quale ha dimostrato di essere il Dio non solo della storia ma anche della natura. Ma non devono dimenticare ciò che hanno ricevuto in passato, perché solo così impareranno a essere fedeli a Dio e otterranno ulteriori benefici.

Il prologo del codice termina con un brano in cui Mosè esorta nuovamente il popolo a osservare i comandamenti che egli ha dato loro, promettendo che Dio scaccerà davanti a loro nazioni potenti e prospettando loro la benedizione in caso di fedeltà e la maledizione in caso di infedeltà: proprio questa benedizione e questa maledizione essi dovranno pronunziare, rispettivamente sul monte Garizim e sul monte Ebal, quando saranno entrati nella terra promessa (Dt 11,18-32).

C. SECONDO DISCORSO: IL CODICE (DT 12,1 - 26,15)

Il secondo discorso prosegue con il «codice deuteronomico» che occupa la parte centrale del libro. Esso contiene un complesso di leggi riguardanti diversi aspetti della vita quotidiana, che rivela numerose somiglianze ma anche notevoli differenze con il «codice dell'alleanza» (Es 20,22 - 23,33) per quanto riguarda la lettera dei

precetti, ma soprattutto il loro spirito. In questo codice, mettiamo in luce specialmente tre momenti:

1. Leggi cultuali (Dt 12,1 - 16,17)
2. I mediatori tra Dio e il popolo (Dt 16,18 - 18,22)
3. Leggi sociali e penali (Dt 19-26)

1. Leggi cultuali (Dt 12,1 - 16,17)

Nella prima parte del codice sono contenute diverse leggi di carattere cultuale e rituale, fra le quali due sono particolarmente importanti: la centralizzazione del culto e l'anno sabbatico.

a) Centralizzazione del culto (Dt 12,2-12). In questo brano, l'unicità del luogo di culto appare in contrasto con gli usi non solo dei cananei ma anche degli israeliti, i quali li imitavano offrendo culto a JHWH in una molteplicità di santuari (cfr. Es 20,24). Ciò significa che si tratta di un precetto nuovo, che difficilmente era stato praticato precedentemente. Esso corrisponde, da una parte, al principio teologico della unicità di JHWH e di Israele come suo popolo e, dall'altra, all'esigenza di non confondere JHWH con una delle tante divinità cananee. Sarà proprio l'imposizione dell'unico santuario, identificato ormai con Gerusalemme, che costituirà il fulcro della riforma di Giosia (cfr. 2Re 23,4-14).

Seguono altre disposizioni riguardanti vari argomenti: la macellazione della carne (Dt 12,13-28), il rifiuto dei culti cananei (12,29-31), la fuga dall'idolatria (13,1-19), la proibizione di farsi incisioni (14,1-2), l'astensione dai cibi impuri (14,3-21) e infine il pagamento delle decime (14,22-29).

b) Anno sabbatico (Dt 15,1-11). Il Deuteronomio prescrive che nel settimo anno i debiti siano rimessi: «Ogni creditore che abbia diritto a una prestazione personale in pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto» (v. 2). Questa prescrizione non si applica nei rapporti con gli stranieri. La sua osservanza va di pari passo con la benedizione di Dio, in forza della quale «non vi saranno poveri nel paese» (vv. 4-6). Tuttavia, se vi sarà qualche fratello bisognoso, bisogna essere disposti ad aiutarlo. Siccome la norma del condono poteva scoraggiare dal concedere crediti in vicinanza del settimo anno, ciascuno è esortato a dare generosamente, senza fare calcoli egoistici (v. 10-11).

L'anno sabbatico comporta anche la liberazione degli schiavi. Un israelita potrà essere schiavo solo per sei anni, ma nel settimo il suo padrone dovrà dargli la libertà, facendo attenzione che non se ne vada a mani vuote. Come motivo di questa norma è portato il fatto che gli israeliti sono stati schiavi in Egitto, e quindi si suppone che debbano porre un limite alla schiavitù. Unica eccezione è quella dello schiavo che non vuole andarsene: in questo caso, però, a sottolineare che la sua scelta è stata libera, il padrone dovrà farlo accostare al battente o allo stipite della porta e forargli l'orecchio con la lesina (Dt 15,12-18).

La norma riguardante l'anno sabbatico rivela chiaramente il carattere sociale della religione ebraica, nella quale il rapporto con Dio deve passare attraverso un rapporto di fraternità e di fattiva solidarietà nei confronti del prossimo. L'idea di comunità appare anche nel brano successivo (Dt 15,19-23), dove si prescrive la consacrazione a Dio dei primogeniti del bestiame, le cui carni venivano poi consumate da tutta la famiglia. Alla fine, sono date disposizioni riguardanti le tre grandi feste di pellegrinaggio: Pasqua e Azzimi, Settimane, Capanne (Dt 16,1-17).

2. I mediatori tra Dio e il popolo (Dt 16,18 - 18,22)

In questa parte del codice si parla di coloro che detengono ruoli di responsabilità all'interno del popolo e dei loro doveri specifici. Essi sono: i giudici, il re, i sacerdoti leviti, i profeti. In un intermezzo sono riportate norme riguardanti il sostentamento dei sacerdoti leviti e le deviazioni cultuali:

a) I giudici (16,18 - 17,13). Per costoro, che operano nelle singole città, vale in modo speciale la prescrizione di comportarsi con giustizia (16,18-20). Dopo un brano riguardante le deviazioni del culto (16,21 - 17,7), si accenna ai *leviti* del tribunale supremo, per affermare che a loro sono dovuti rispetto e obbedienza (17,8-13).

b) Il re (Dt 17,14-20): quando gli israeliti vorranno avere un re come tutte le nazioni circonvicine (cfr. 1Sam 8,5.20), dovranno scegliere un loro connazionale. Al re poi sono date poi disposizioni: non dovrà procurarsi un gran numero di cavalli né far tornare il popolo in Egitto per procurarseli, non dovrà avere un gran numero di mogli, e neppure grande quantità di argento e d'oro. Quando salirà sul trono regale, scriverà per suo uso in un libro una copia della legge (LXX: *deuteronomion*), secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti.

La terrà presso di sé e la leggerà tutti i giorni della sua vita. In questo brano sono già delineati i motivi delle critiche che la scuola deuteronomistica rivolgerà ai re di Israele e di Giuda (cfr. 1Sam 8,10-18; 1Re 11,1-6). Segue un *Intermezzo* (Dt 18,1-14), nel quale il legislatore stabilisce il diritto dei *sacerdoti leviti* a un equo sostentamento, ricavato dalle offerte e dalle primizie del popolo (Dt 18,1-8). Segue un altro brano in cui si condannano *deviazioni cultuali* come la divinazione, il sortilegio, la magia (Dt 18,9-14).

d) I profeti (Dt 18,15-22). L'ideale sarebbe che Dio parlasse direttamente al popolo, come era avvenuto all'Oreb, ma il popolo stesso si era opposto (cfr. 5,24): perciò si è resa necessaria l'opera di un mediatore, Mosè e, dopo la sua scomparsa, il « profeta simile a lui». Con questo sostantivo al singolare, l'autore designa tutti i profeti che opereranno in Israele e osserva che Dio li susciterà perché siano i continuatori dell'opera di Mosè. Come lui, essi devono essere i «portavoce» di JHWH presso il popolo, il quale perciò deve prestare loro ascolto e obbedienza. Il fatto che i profeti siano designati al singolare e che si usi a loro riguardo il verbo «suscitare» (*qûm)*, che significa anche «risuscitare», ha dato origine nel giudaismo posteriore all'idea secondo cui alla fine dei tempi Dio risusciterà Mosè o un profeta simile a lui (cfr. Ml 3,23-24; Sir 48,10, dove questo profeta è identificato con Elia), per preparare la propria venuta escatologica in mezzo al popolo.

Al termine del brano, si afferma che i profeti ai quali Dio non ha conferito la sua parola o che parlano in nome di altri dèi devono morire: i veri profeti saranno riconoscibili dal fatto che si realizza quanto essi hanno annunziato (vv. 20-22; cfr. Dt 13,2-6). In questa categoria rientrano chiaramente quelli che hanno previsto la catastrofe dell'esilio.

3. Leggi sociali e penali (Dt 19-26)

L'ultima parte del codice raccoglie prescrizioni che riguardano prevalentemente i rapporti sociali. Le più importanti sono le seguenti:

a. Direttive varie (Dt 19-23)
b. Il divorzio (Dt 24,1-4)
c. Il levirato (Dt 25,5-10)
d. Il «piccolo credo» (Dt 26,1-19)

a. Direttive varie (Dt 19-23)

L'omicida involontario potrà rifugiarsi in una delle città designate a tale scopo per sottrarsi alla vendetta del sangue (Dt 19,1-13); un processo dovrà basarsi sulla parola di due o tre testimoni, la cui veridicità dovrà essere messa debitamente alla prova (Dt 19,14-20); la pena dovrà essere proporzionata al crimine commesso secondo la legge del taglione (19,21: «Il tuo occhio non avrà compassione: vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede»); in caso di guerra sacra, sono esonerati dal servizio militare quelli che hanno appena comprato casa o terra, quelli che si sono appena sposati o che hanno paura (20,1-9); l'uccisione di tutti i maschi è decretata solo quando una città nemica non si arrende, mentre lo sterminio totale è imposto per le popolazioni cananee (Dt 20,10-20). Altre norme sono date circa l'omicida ignoto (Dt 21,1-9), i prigionieri (Dt 21,10-14), la famiglia e i figli, le assemblee cultuali, la giustizia sociale, le primizie e le decime (Dt 21,15 – 23,26).

b. Il divorzio (Dt 24,1-4)

La separazione tra marito e moglie è consentita alle seguenti condizioni: «Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che ella non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei qualche cosa di vergognoso, scriva per lei un libello di ripudio e glielo consegni in mano e la mandi via dalla casa». Se poi la donna si risposa e viene nuovamente ripudiata o rimane vedova, il primo marito non la può riprendere per moglie. Come motivo, viene portato il fatto che essa è stata contaminata, e ciò è un abominio agli occhi del Signore. Il brano termina con una esortazione: «Tu non renderai colpevole di peccato la terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti in eredità». Solo all'uomo è consentito «ripudiare» la propria moglie se essa non «trova grazia» ai suoi occhi, cioè non gli è più gradita. Ciò si verifica se egli trova in lei «qualcosa di vergognoso» (*ʿerwat dabar,* nudità di una cosa: cfr. Dt 23,15). Questa espressione indica forse l'adulterio o qualche altra grave mancanza di carattere sessuale: al tempo di Gesù, era questa l'interpretazione del rabbino Shammaj, mentre Rabbi Hillel vi leggeva anche motivazioni più banali. Se si tratta di adulterio, bisogna supporre che questo non fosse di pubblica conoscenza (cfr. Dt 22,13-19; Nm 5,11-31), perché in tal caso era comminata la lapidazione (Lv 20,10). Se la donna era stata ripudiata in quanto

adultera, è comprensibile che il primo marito non possa riprenderla dopo un secondo matrimonio, perché così facendo si renderebbe connivente con lei e di conseguenza commetterebbe un abominio agli occhi del Signore. Questo si trasmetterebbe alla terra che ne sarebbe «contaminata», resa impura. Sullo sfondo di questa affermazione, c'è l'idea che la terra è santa, in quanto appartiene a JHWH, e «vomita» i suoi abitanti quando sono infedeli al loro Dio. Ciò valeva sia per i cananei che per gli israeliti (Lv 18,24-25; Dt 23,15). Sembra dunque che la legge, più che permettere il divorzio, lo renda obbligatorio in caso di adulterio della donna. Ma, al tempo stesso, fornisce una tutela per la donna ripudiata: essa deve ottenere un documento dell'avvenuto divorzio per non essere condannata come adultera nel caso si unisca a un altro uomo. Nel seguito del capitolo sono indicate misure riguardanti la protezione dovuta a certe categorie di persone (Dt 24,5-22).

c. Il levirato (Dt 25,5-10)

Quando due fratelli vivono insieme e uno di loro muore senza lasciare figli maschi, la vedova deve essere presa in moglie dal cognato (in ebraico *jabam* e in latino *levir*, da cui deriva il nome dato a questa norma) e il loro primo figlio diventa l'erede del defunto. Questa disposizione costituisce una deroga alla norma che proibisce a un uomo di avere rapporti con la cognata anche dopo la morte del fratello (cfr. Lv 18,16; 20,21): essa ha lo scopo di evitare l'estinzione di una famiglia e, al tempo stesso, anche se non è detto esplicitamente, di impedire che, qualora la vedova si risposi fuori dalla famiglia, sorgano litigi circa l'eredità. La legge del levirato non era vincolante, ma se un uomo si rifiutava di adempiere a questo dovere verso il fratello defunto, era sottoposto a un rito di espropriazione (togliere il sandalo), accompagnato da un gesto di disprezzo e da un appellativo infamante. Circa il modo in cui è stata applicata la legge del levirato, sono significativi il racconto di Gn 38 e il libro di Rut. Il codice prosegue con alcune norme riguardanti le risse, la giustizia nei pesi, la futura punizione degli amaleciti (Dt 25,11-19).

d. Il «piccolo credo» (Dt 26,1-19)

Il codice riporta poi norme riguardanti l'offerta delle primizie e delle decime (Dt 26,1-15). A proposito di queste ultime, è prescritta all'offerente una preghiera in cui si ripercorrono le tappe principali della storia della salvezza: «Mio padre era un Arameo errante; scese

in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. Gli Egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi. Ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorrono latte e miele. Ora, ecco, io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato" (26,5-10). Questo testo rappresenta un caso tipico di «prologo storico», molto simile a Gs 24,2-13, nel quale il ricordo della liberazione dall'Egitto viene ampiamente sviluppato. All'indietro, esso si estende fino all'epoca dei patriarchi, tra i quali viene menzionato solo Giacobbe che, a motivo delle sue peregrinazioni in Mesopotamia, è denominato «arameo errante». In avanti, giunge a inglobare l'insediamento nella terra promessa. L'appellativo di «piccolo credo» è stato dato a questo brano da G. von Rad, il quale lo considera come un testo molto antico in cui si esprime la professione di fede di Israele, a partire dalla quale si è sviluppato il racconto di tutto il Pentateuco.

Osservando che in questo testo gli interventi salvifici di JHWH si estendono fino all'ingresso nella terra promessa, von Rad ha formulato la tesi dell'Esateuco (sei libri), secondo la quale ai cinque libri del Pentateuco bisognerebbe aggiungere il libro di Giosuè, che narra appunto l'ingresso nella terra promessa. Oggi, l'antichità di questo testo è negata dalla maggior parte degli studiosi.

Il complesso termina con un brano in cui si sottolinea che, proprio in base all'osservanza delle norme contenute nel codice, Israele usufruirà del privilegio di essere «popolo di Dio» (Dt 26,16-19). È poi riportato un materiale vario, riguardante la conclusione dell'alleanza: disposizioni per la messa per iscritto della legge (Dt 27,1-8), maledizioni pronunziate nei confronti dei trasgressori (Dt 27,9-28), benedizioni e minacce (Dt 28): in caso di infedeltà, si profila ormai il rischio dell'esilio che rappresenta il culmine di tutti i mali.

D. Terzo discorso: l'alleanza di Moab (Dt 29-34)

Nel terzo e ultimo discorso attribuito a Mosè è contenuto l'ultimo stadio della redazione del libro: Israele è ormai in esilio, ma Dio promette la futura restaurazione. Anzitutto, Mosè ricorda in sintesi

la storia passata, dal momento in cui il popolo ha lasciato l'Egitto fino all'arrivo nelle steppe di Moab (Dt 29,1-8). Qui egli conclude un'alleanza tra Dio e tutti gli israeliti (29,9-14) e minaccia la collera di JHWH nei confronti di coloro che non gli saranno fedeli (29,15-20). Egli prevede poi l'infedeltà del popolo e la catastrofe dell'esilio (Dt 29,21-28).

Ma proprio nel profondo dell'esilio risuona un *messaggio di speranza* (Dt 30,1-6). In questo testo, si prospetta la conversione finale degli israeliti: JHWH si prenderà cura di loro e li ricondurrà nella terra dei padri. Egli non aspetterà più che essi circoncidano il loro cuore (cfr. 10,16), ma egli stesso attuerà questo dono interiore (v. 6). Questa affermazione è sulla linea di due grandi profezie, Ger 31,33 e Ez 36,26, dove si descrive il futuro rinnovamento del popolo di Dio come un intervento sul suo cuore. Tuttavia il Deuteronomio fa un passo avanti, in quanto identifica tutta la legge, che alla fine il popolo osserverà pienamente, con la clausola fondamentale dell'alleanza che impone di amare Dio con tutto il cuore (cfr. 6,5). Quando ciò si attuerà, le disgrazie che hanno colpito Israele ricadranno sui suoi nemici, mentre il popolo sarà riempito di *benedizioni* (Dt 30,7-10). Si apre così un'epoca in cui si manifesterà il vero significato della legge di Dio (Dt 30,11-14). Secondo questo testo, la legge di Dio non è una realtà imposta dall'esterno, ma un'ispirazione che parte da Dio e si fa sentire nel profondo del cuore, in modo tale che il credente sia portato a osservarla spontaneamente.

Il carattere condizionato dell'alleanza appare nuovamente nel brano conclusivo del discorso, nel quale si trova un'ultima formulazione del messaggio centrale del libro (Dt 30,15-20): JHWH mette davanti a Israele la vita e il bene, la morte e il male e gli chiede di scegliere il bene e la vita, di amare Dio e di obbedire alla sua voce, affinché possa vivere a lungo nella terra cha ha dato ai suoi padri. L'alleanza resta per Israele un grandissimo dono, ma anche una terribile responsabilità, perché dalla sua trasgressione verrà la rovina di tutto il popolo.

I capitoli successivi contengono alcune aggiunte riguardanti le ultime istruzioni date da Mosè: la missione di Giosuè (31,1-8), la lettura rituale della legge (31,9-13), un'ulteriore predizione dell'infedeltà di Israele (31,14-18). Infine, Mosè accenna a un cantico che servirà come testimonianza contro gli israeliti quando abbandoneranno JHWH (31,19-23) e ordina di collocare il libro della legge a fianco dell'arca dell'alleanza, perché sia anch'esso una testimonian-

za contro di essi (Dt 31,24-27). Infine, tutto il popolo si raduna per ascoltare il *cantico di Mosè* (31,28-30) che è riportato nel capitolo seguente (Dt 32,1-44). Questa composizione poetica è un salmo in cui JHWH, secondo un genere letterario molto diffuso nella letteratura profetica, intenta un processo nei confronti del popolo peccatore e ne annunzia il castigo, preannunziando al tempo stesso la futura restaurazione. Dopo il cantico, è riportato un brano che presenta la legge come fonte di vita (vv. 45-47) e uno riguardante la prossima morte di Mosè (vv. 48-52).

Nel capitolo seguente (Dt 33), è riportata un'altra composizione poetica, nella quale sono formulate le benedizioni di Mosè per le singole tribù. Fra queste benedizioni è significativa soprattutto quella conferita a Levi (Dt 33,8-11). In questo testo, il fatto che la tribù di Levi sia stata deputata al culto viene attribuito alla fedeltà da essa manifestata verso Dio a Massa e a Meriba (cfr. Nm 20,1-13): ma sembra che l'autore, più che ad avvenimenti accaduti in quel contesto, si riferisca al sostegno che i leviti hanno dato a Mosè dopo l'adorazione del vitello d'oro (Es 32,25-29).

Essi dovranno anzitutto far conoscere le decisioni di Dio: a tal fine si serviranno degli *ʾUrîm* e *Tummîm*, che erano due bastoncini o dadi che venivano estratti a sorte dopo aver loro attribuito un valore convenzionale (cfr. 1Sam 14,41-42). In secondo luogo, dovranno insegnare a Israele la legge (*tôrah)*: originariamente questa era una breve istruzione su un soggetto particolare, una regola di condotta pratica, specialmente in vista dello svolgimento del culto, di cui il sacerdote era lo specialista. In seguito, però, la *tôrah* viene ad abbracciare l'insieme delle prescrizioni che regolano i rapporti tra l'essere umano e Dio: i leviti diventano così maestri di morale e di religione.

Infine, ai leviti saranno demandate le funzioni sacrificali e l'offerta a Dio dell'incenso, che sono proprie dei ministri del culto: loro compito, però, come si è visto, non era quello di uccidere la vittima, ma di versare o aspergere il sangue, che era la parte più santa della vittima, di bruciare sull'altare la carne o le offerte che spettavano a Dio e, infine, di consumare le carni a loro riservate.

Al termine del cantico è dato un breve resoconto della *morte di Mosè* (Dt 34). Il grande condottiero sale sul monte Nebo, da dove JHWH gli mostra la terra promessa. In quello stesso luogo egli muore a centoventi anni e viene sepolto nel paese di Moab, ma il luogo del suo sepolcro resta sconosciuto. A lui subentra nella guida del popolo Giosuè figlio di Nun (Dt 34,1-9). Il libro termina con un nuovo elogio

di Mosè: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè - lui con il quale il Signore parlava a faccia a faccia - per tutti i segni e prodigi che il Signore lo aveva mandato a compiere nel paese di Egitto, contro il faraone, contro i suoi ministri e contro tutto il suo paese, e per la mano potente e il terrore grande con cui Mosè aveva operato davanti agli occhi di tutto Israele» (Dt 34,10-12). Questa presentazione di Mosè in chiave profetica mette in luce l'importanza che ha assunto la «legge di Mosè», contenuta nel Deuteronomio e in tutto il Pentateuco, nella quale i lettori postesilici devono vedere la manifestazione più piena della parola di Dio.

Conclusione

Il Deuteronomio affronta la nuova situazione in cui gli israeliti sono venuti a trovarsi dopo l'ingresso nella terra promessa, in un'epoca di grande progresso e benessere materiale. Riportandoli idealmente al momento in cui stanno per entrare nella terra promessa, l'autore dà loro le sue direttive e fa loro riascoltare in tutta la genuinità il messaggio del loro condottiero e legislatore. Anzitutto, riprende in modo approfondito il tema dell'*elezione di Israele*, a partire dal quale delinea il significato di questo popolo, i suoi privilegi e le sue terribili responsabilità. In un periodo in cui la ricerca del benessere materiale dava origine a nuovi idoli, che in ultima analisi si identificavano con l'orgoglio e con l'autosufficienza, l'autore insiste sulla necessità di non dimenticare che tutto quello di cui il popolo dispone gli viene esclusivamente da Dio.

In questa prospettiva, la *terra* promessa è presentata come il bene salvifico per eccellenza riservato da JHWH al suo popolo. Essa è descritta come una terra buona, abbondantemente irrigata, piena dei più floridi frutteti e vigneti, ricca di minerali, in cui sorgono magnifiche case e città. È una terra di cui ha cura JHWH stesso, nella quale il popolo dovrà servirlo in pace e sicurezza (cfr. 6,10-13; 8,7-20). Più che a una realtà di questo mondo, la terra di Israele rassomiglia a un paradiso terrestre (cfr. Gn 2,8-14; Ez 36,35), segno e garanzia della salvezza che Dio ha dato al suo popolo. In questa esaltazione della terra, si riflette senza dubbio l'elevato grado di progresso raggiunto da coloro a cui sono rivolte le esortazioni del libro, ma soprattutto un'altissima concezione del dono divino.

Il fatto di aver ricevuto gratuitamente da Dio tutto ciò che possiede comporta per Israele l'impegno di *obbedire alla sua volontà*. Questa è concepita non come un insieme di precetti ma come

un'unità indivisibile che è designata correntemente con il termine *tôrah*, legge. Più che di una legge propriamente detta, si tratta però, come indica d'altronde l'etimologia del termine, di un insegnamento salvifico che procede direttamente dalle opere compiute da Dio per il suo popolo. Ma soprattutto il popolo è chiamato ad amare il suo Dio, perché solo così saprà vedere nella sua volontà un bene salvifico, fonte di felicità e di benessere. Da questa esigenza scaturiscono tutte le altre prescrizioni, prime fra tutte quelle riguardanti la giustizia sociale e la solidarietà verso gli altri membri del popolo.

Secondo il Deuteronomio, JHWH promette di conferire a Israele innumerevoli benedizioni a carattere prevalentemente materiale: fecondità degli uomini e degli animali, pace nei rapporti con le altre nazioni, prosperità e potenza politica (cfr. 28,1-14). La grazia di JHWH appare così come una forza che promuove la vita a ogni livello. Accanto alle benedizioni, il Deuteronomio riporta un lungo elenco di disgrazie che si abbatteranno su Israele se abbandonerà JHWH. Fra tutti questi mali, il Deuteronomio dà un posto speciale alla perdita della terra promessa e all'esilio che in certi testi appare come già presente. Proprio in questa situazione sono annunziati il perdono divino e la possibilità di un nuovo inizio, a patto però che il popolo ritorni con tutto il cuore a JHWH.

L'ingresso nella terra si confonde così con il ritorno dopo l'esilio. Mosè, il grande condottiero e legislatore, conduce il popolo fino alle soglie di questa terra, ma proprio lì, in terra straniera, egli conclude la sua esistenza senza poter vedere l'attuazione delle promesse. Anche Israele, sebbene abbia già ottenuto la terra promessa, è ancora in attesa del suo possesso pieno e definitivo. Il messaggio del Deuteronomio sfocia quindi in una grande speranza messianica, che illumina retrospettivamente tutto il Pentateuco: la sua lettura apre la porta a un futuro che resterà sempre oggetto di speranza e di attesa, anche quando il popolo sarà entrato nella terra di Canaan, oppure quando vi avrà fatto ritorno dopo l'esilio.

Il Deuteronomio, come d'altronde tutti i libri che lo precedono, non ha un'impronta legalistica: ciò che conta, infatti, non è l'osservanza della legge in se stessa, ma la comunione sentita e vissuta con il Dio dell'alleanza. Tuttavia bisogna riconoscere che proprio questo libro, presentando l'osservanza della legge come unica àncora di salvezza per il popolo peccatore, ha dato origine a alla mentalità secondo cui la sua osservanza è l'unico mezzo per avvicinarsi a Dio.

X
LA TERRA DONO E CONQUISTA
(Giosuè)

Il libro di Giosuè è il primo della raccolta di libri storici chiamata «Corpo storico deuteronomistico» (Giosuè, Giudici, 1-2Samuele, 1-2Re). In essi è contenuto il racconto di eventi che vanno dall'ingresso di Israele nella terra promessa fino alla caduta del regno di Giuda. Il riandare a questa storia lunga sei secoli serve agli studiosi della scuola deuteronomistica per mostrare come le tesi espresse nel Deuteronomio abbiano trovato la conferma più convincente proprio in ciò che è capitato a Israele. In questi libri, teologia, leggenda e storia si mescolano in modo spesso inestricabile. Il primo di essi narra la conquista della terra di Canaan e l'insediamento in essa delle tribù israelitiche. È questa la realizzazione definitiva delle promesse fatte ad Abramo, l'ultima tappa di quel percorso che rappresenta l'oggetto del credo storico di Israele, nel quale sono riportaati gli eventi fondanti della sua esistenza sia religiosa che politica.

INTRODUZIONE

Il libro di Giosuè, sia nella Bibbia ebraica che nella traduzione greca dei LXX, prende nome dal collaboratore e successore di Mosè, al quale è stato affidato il compito di introdurre il popolo di Israele nella terra promessa. Secondo Nm 13,16, egli si chiamava precedentemente Osea, ma Mosè gli ha dato il nome di Jehoshua: in realtà, ambedue i nomi significano «JHWH salva», con la differenza che nel primo è caduto l'elemento divino. La presentazione dell'ingresso nella terra promessa fatta nel libro di Giosuè rivela la visione deuteronomistica della storia, ma il più delle volte è stata rispettata la forma più arcaica delle tradizioni riportate. Prima di iniziare la lettura di questo libro è necessario affrontare alcune problematiche specifiche:

1. Contesto storico
2. Origine delle tribù israelitiche
3. Fonti e redazione deuteronomistica

1. Contesto storico

Nella Bibbia, l'uscita degli israeliti dall'Egitto avrebbe avuto luogo quattrocentottant'anni prima della costruzione del Tempio di Gerusalemme (cfr. 1Re 6,1) e cioè intorno al 1440 a.C.: di conseguenza, l'ingresso nella terra di Canaan sarebbe avvenuto, dopo i 40 anni trascorsi nel deserto, nel 1400 a.C. Tale datazione, però, non è coerente con altre indicazioni, in base alle quali dalla morte di Giosuè a quella di Davide trascorrono 530 anni. Oggi gli studiosi sono propensi a collocare l'uscita dall'Egitto verso il 1250 a.C. e, di conseguenza, l'ingresso nella terra promessa verso il 1200 a.C.

In questo periodo la Palestina si trova sotto il controllo egiziano. A partire dal 1580 a.C., i faraoni erano riusciti a respingere sempre più verso Oriente gli hyksos. Nella battaglia di Meghiddo (1479 a.C.) il faraone Tutmosi III infranse definitivamente il loro predominio. come conseguenza di questa vittoria, gli egiziani poterono estendere il loro dominio alla Palestina e alla Siria. Essi conservarono il sistema feudale introdotto dagli hyksos, riducendo i signorotti locali al rango di vassalli.

Dalle tavolette ritrovate a Tell-el-Amarna, risulta però che i faraoni del XIV secolo, Amenofi III (1411-1375) e Amenofi IV (1375-1358), avevano su di loro un controllo solo formale. Il dominio egiziano su questa regione fu riaffermato dai faraoni Seti I (1319 - 1301 a.C.) e Ramses II (1301-12349), ma l'espansione egiziana verso Nord fu arrestata dagli hittiti. A seguito della battaglia che ha avuto luogo a Kades, sull'Oronte (1297 a.C.), Ramses II e Hattusili conclusero un trattato di pace, in base al quale stabilirono che in questa località passasse il confine dei rispettivi regni.

Subito dopo, le due potenze dovettero fare i conti con l'invasione dei popoli del mare: costoro erano popolazioni probabilmente di origine indo-europee che, verso il 1200 a.C., si sono insediate nella sponda orientale del Mediterraneo. L'impero hittita ne fu travolto, mentre l'Egitto, nonostante la vittoria riportata contro di essi da Ramses III (1175 a.C.), è stato fortemente indebolito. Verso il 1200 a.C., la potenza dell'Egitto cominciò a declinare e, con essa, il suo predominio in Palestina, dove venne così a mancare un vero potere centrale. La regione appare frazionata in città-stato i cui re sono in lotta fra loro e cercano di estendere il proprio territorio a spese gli uni degli altri.

2. L'ingresso delle tribù israelitiche

Un aspetto controverso del libro di Giosuè è quello delle modalità con cui gli israeliti sono entrati nella terra di Canaan. Esistono, in proposito, diverse teorie, di cui riportamo qui le più importanti (cfr. J.L. Ska, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, pp. 73-80).

a) Conquista armata. Diversi studiosi ritengono che l'insediamento degli israeliti nella terra di Canaan avrebbe avuto luogo come è descritto nel libro di Giosuè, cioè come effetto di una conquista istantanea da parte di un popolo già unificato. In favore di questa teoria si è pronunciata la scuola del famoso archeologo W.S. Albright. Sembra, infatti, che verso il 1200 a.C. alcune città siano state distrutte e, in seguito a ciò, vi sia stato un netto calo del livello di vita. Così, nel nord della Galilea, gli archeologi hanno notato che la città di Hazor è stata distrutta verso il 1220/1200 a.C. In seguito, la cultura si è impoverita come si può osservare nelle costruzioni e negli utensili che risalgono a questo tempo. Si può quindi ipotizzare, almeno in alcuni casi, una conquista militare.

Questa teoria presenta, però, numerose difficoltà. Già un testo come il primo capitolo del libro dei Giudici ridimensiona molto il grande affresco epico dipinto dal libro di Giosuè. Inoltre non vi sono prove archeologiche per affermare che tutta la terra di Canaan sia stata conquistata militarmente. Il caso di città distrutte in questo periodo non permette di stabilire se i nuovi abitanti siano da identificare con gli israeliti della Bibbia. Scavi effettuati a Gerico e Ai hanno stabilito che queste città, all'epoca in cui sarebbe avvenuta la loro conquista, erano ridotte a un cumulo di rovine.

b) Lenta infiltrazione. Una seconda teoria è stata proposta dall'esegeta tedesco Albrecht Alt. Invece di una fulminea conquista militare, si dovrebbe pensare a una infiltrazione lenta e pacifica di seminomadi venuti da regioni desertiche e che si sono progressivamente sedentarizzati nella terra di Canaan. A causa della transumanza delle greggi, durante la stagione secca gli antenati d'Israele venivano regolarmente nelle parti meno popolate della terra di Canaan, da aprile a ottobre, alla ricerca di pascoli per le loro greggi. A poco a poco, avrebbero occupato i territori meno popolati, specialmente nelle colline. In un primo momento si sarebbero stabilite sui rilievi e nelle parti meno accoglienti del paese, poi nelle

pianure più fertili. Finalmente, al tempo della monarchia, avrebbero preso il potere conquistando le città cananee.

Questo processo avrebbe avuto luogo in un lungo arco di tempo, che va dalla metà del secolo XIV alla metà del secolo XII a.C.: la migrazione dei gruppi israelitici avrebbe raggiunto il suo apice verso la metà del secolo XIII a.C. I racconti del passaggio del Giordano e delle battaglie di Giosuè, anche se possono rispecchiare i ricordi di una certa tribù (Beniamino?), non direbbero quindi nulla circa le modalità di ingresso delle altre tribù. Su questo argomento sarebbero più utili le indicazioni di Gdc 1,1 - 2,5, che riguardano tentativi, successi e insuccessi di singoli gruppi e tribù. Questa teoria si scontra anch'essa con difficoltà di carattere archeologico. Se infatti gruppi di seminomadi si fossero infiltrati a partire dalla Transgiordania, essi avrebbero dovuto portare con sé la loro ceramica. Ora, questo non è il caso: la ceramica trovata in Transgiordania non ha caratteristiche analoghe a quella della Cisgiordania. Non si capisce perché i nuovi venuti avrebbero adottato un nuovo tipo di ceramica dopo aver attraversato il Giordano.

c) Ribellione di contadini cananei. Secondo G. Mendenhall e N.K. Gottwald, gli israeliti sarebbero stati per lo più contadini e schiavi al servizio delle città cananee. Il potere delle città sulle campagne era dovuto al possesso di un esercito professionale dotato di carri da combattimento. Quest'arma, che necessitava dell'allevamento di cavalli, era abbastanza dispendiosa e richiedeva lo sfruttamento di un proletariato senza difesa. Questo poteva difficilmente ribellarsi perché adorava lo stesso Dio dei cananei, il Dio ʾ*El*. Tutto cambiò quando un piccolo gruppo di leviti, arrivati dall'Egitto e dopo un certo tempo percorso nel deserto, riuscì a inculcare a questa popolazione sfruttata la fede nel Dio JHWH e nell'alleanza con lui. I diversi gruppi di proletari, cioè di contadini asserviti, si ribellarono allora contro i loro padroni e fuggirono in gran parte verso le colline che coltivarono e resero produttive grazie a nuove tecniche, tra le quali l'uso sistematico di utensili di ferro. Indebolite, le città cananee persero finalmente la battaglia contro questa nuova generazione che ripopolò il paese a partire dalla parte più montuosa. Secondo questa ipotesi, non vi sarebbe stata alcuna *invasione* da fuori. Solo un piccolo gruppo, quello dei leviti, sarebbe venuto da fuori. Questa teoria, nonostante il suo fascino, non è priva di difficoltà. Anzitutto, non si capisce bene come mai la Bibbia non abbia conservato un ricordo più preciso della vicenda. Inoltre, non è stata riscontrata una

continuità tra la cultura delle città cananee delle pianure e quella delle popolazioni che hanno occupato le colline. Perciò gli abitanti delle colline non possono provenire dal proletariato delle città o delle vicinanze delle città.

d) Crollo del sistema sociale cananeo. Una teoria che oggi è condivisa da parecchi studiosi combina elementi della seconda e della terza ipotesi. La domanda essenziale per lo storico è come mai si sia passati, da un sistema di città fortificate e difese da un esercito dotato di carri e cavalli, alla cultura più agricola e pastorale propria d'Israele. Secondo alcuni specialisti, il sistema cananeo si è esaurito da sé. Ciò sarebbe dovuto a tasse troppo pesanti, guerre, insicurezza e mancanza di risorse sufficienti per nutrire la popolazione. In effetti, si nota un drastico calo di popolazione nelle pianure occupate dalle città cananee che inizia verso la fine dell'epoca del Medio Bronzo (1800-1550 a.C.) e raggiunge il suo livello più alto nell'epoca del Bronzo Recente (1550-1200 a.C.). Dopo un certo tempo, cioè all'inizio della prima Epoca del Ferro (1200-900), che coincide per molti scienziati con l'epoca della «conquista» o dell'installazione d'Israele nella terra di Canaan, la situazione sarebbe diventata più favorevole: allora le pianure sarebbero state rioccupate. Non è quindi necessario pensare a una ribellione o a un conflitto violento.

Ciascuna di queste ipotesi si fonda su argomenti validi, ma ha anche i suoi lati deboli. Oggi si tende ad escludere che, secondo quanto narra il libro di Giosuè, tutto Israele si sarebbe formato in Egitto e avrebbe conquistato in modo repentino, con la forza, la terra di Canaan. Pur essendo formulata in modi diversi, l'ipotesi secondo cui la nascita di Israele sarebbe in realtà il risultato di un processo interno alla società cananea è per il momento quella che appare più soddisfacente. Ciò non toglie che, nell'aggregazione di popolazioni cananee che prenderà il nome di Israele, abbia svolto un ruolo determinante un gruppo di fuggiaschi provenienti dall'Egitto, i quali avrebbero portato in Canaan la religione di JHWH. Ma di questo gruppo non resta altra testimonianza, al di fuori della Bibbia, se non l'iscrizione sibillina della stele di Mernepta.

3. Fonti e redazione deuteronomistica

Il libro di Giosuè racconta la conquista della terra promessa da parte dei figli di Israele, presentandola come il naturale compimento delle promesse fatte da Dio ai patriarchi. Siccome questo tema

compare nelle professioni di fede del popolo, nelle quali è enunciata in forma sintetica tutta la storia della salvezza, alcuni studiosi presentano il libro come un tutt'uno con il Pentateuco che diventa così un «Esateuco» (sei libri).

La ricerca moderna ha evidenziato nel libro una pluralità di tradizioni, provenienti da epoche e luoghi diversi. Anzitutto, sono riportate in esso le *tradizioni riguardanti la conquista* (Gs 2-12). Esse si dividono in due blocchi: il primo di essi (Gs 2-8) racconta l'entrata degli israeliti nella terra di Canaan, servendosi a questo scopo di leggende del santuario beniaminita di Galgala, nelle quali si spiegava l'origine (eziologia) di certi fenomeni, come un mucchio di pietre (cfr. Gs 4,9.20-24; 7,26) o un cumulo di rovine (cfr. Gs 8,28); nel secondo (Gs 10-11) invece è conservato il ricordo di due battaglie, quella di Gabaon e quella di Meron, che hanno reso possibile la conquista rispettivamente del sud e del nord del paese. La storia dei gabaoniti (Gs 9) è una tradizione separata che funge da raccordo tra i due blocchi.

Un altro insieme di materiale è costituito da *documenti geografici* (Gs 13-21). Questa parte del libro comprende una descrizione dei confini delle tribù, che probabilmente risale, nel suo nucleo fondamentale, al periodo premonarchico. In questo documento sono inserite anche alcune liste di città, compilate in momenti diversi della storia di Israele. Nel libro si trovano poi alcuni *ricordi di santuari* (Gs 22; 24): questo materiale si distingue dal resto del libro perché, pur rivelando accentuate caratteristiche deuteronomistiche, conserva antichi ricordi legati rispettivamente a un imprecisato santuario sulle rive del Giordano e al santuario di Sichem. Infine, non mancano narrazioni popolari di carattere leggendario di cui spesso è difficile stabilire l'origine.

Gli autori della scuola deuteronomistica hanno utilizzato il materiale trasmesso dalla tradizione precedente e, con alcuni ritocchi e numerose aggiunte (cfr. ad esempio Gs 1; 8,30-35; 10,16-43; 11,10-20), ne hanno saputo ricavare una narrazione che esprime le loro idee e la loro visione della storia sacra. Essi hanno fuso le tradizioni del santuario di Galgala, riguardanti l'ingresso di un gruppo di beniaminiti nella terra di Canaan, con i ricordi della battaglia di Gabaon e di quella di Merom. Da qui scaturisce l'idea di una conquista fulminea della terra, la cui distribuzione alle diverse tribù è poi descritta mediante l'uso di documenti geografici. In realtà, questa idea è smentita poi dal libro dei Giudici, dove l'insediamento degli israeliti nella terra di Canaan appare più lento e

progressivo, punteggiato di imprese individuali e di insuccessi (cfr. Gdc 1,1 - 2,5). I ricordi riguardanti le tribù orientali e l'assemblea di Sichem hanno poi fornito un degno finale di tutto il libro.

Alla redazione deuteronomistica dovrebbe dunque essere attribuita la concezione della guerra sacra che pervade tutto il libro. Questa non è una guerra del popolo contro i suoi nemici in nome di Dio, ma piuttosto è la guerra di Dio contro i suoi nemici, che sono anche i nemici del popolo. Questo tipo di guerra è teorizzato in Dt 20,1-20 e trova la sua attuazione più piena nel racconto del passaggio del mar Rosso (Es 14,5-31), dove appare che a combattere contro gli egiziani è soltanto JHWH. Spesso invece gli israeliti collaborano con il Dio guerriero, ma la vittoria ha luogo solo se essi sono veramente fedeli alla sua legge. Quindi, il loro intervento non è determinante: rettamente intesa, la guerra sacra punta verso il pacifismo di chi si affida alla volontà di Dio.

A prescindere dall'antichità del materiale in esso contenuto, il libro di Giosuè deve dunque essere letto nella prospettiva della tradizione deuteronomistica, la quale si rivolgeva ai giudei esuli in Babilonia che si apprestavano a ritornare nella terra promessa o erano da poco giunti in essa per ricostituire la comunità di Israele. Per costoro, il fatto che i loro progenitori, per volontà di JHWH e sotta la guida di Giosuè, avevano conquistato la terra di Canaan legittimava la loro pretesa di esserne i legittimi possessori. Inoltre, l'esperienza di quanti li avevano preceduti doveva costituire, per loro, un ammaestramento affinché non commettessero anch'essi quegli errori che avevano provocato la rovina dei due regni israelitici e l'esilio dei loro abitanti in terra straniera. Più che un testo di storia, Giosuè è dunque un libro di «propaganda religiosa», con il quale i narratori deuteronomistici hanno voluto dare una base storica alle loro concezioni religiose. Esso si divide in tre parti:

A. Conquista della terra promessa (Gs 1-12)
B. Ripartizione del territorio (Gs 13-21)
C. Ultimi atti di Giosuè (Gs 22-24)

A. La conquista della terra (Gs 1-12)

Nella prima sezione del libro di Giosuè, i redattori deuteronomistici, servendosi di materiale di diversa origine, hanno voluto esprimere la loro idea della conquista, presentandola, da un lato,

come conseguenza logica dell'elezione di Israele e, dall'altro, come benedizione che scaturisce dalla fedeltà all'alleanza. In essa di possono evidenziare i seguenti momenti:

1. La terra come dono di Dio (Gs 1-2)
2. Il passaggio del Giordano (Gs 3,1 - 5,13)
3. La conquista di Gerico e di Ai (Gs 5,13 - 8,35)
4. La conquista del sud e del nord (Gs 9-12)

1. La terra come dono di Dio (Gs 1-2)

I due capitoli introduttivi di Giosuè hanno un carattere prevalentemente dottrinale. In essi appare anzitutto che JHWH è l'artefice della conquista. Egli infatti dà a Giosuè l'ordine di passare il Giordano e di prendere possesso della terra promessa, a cui assegna i seguenti confini: «Dal deserto e dal Libano fino al fiume grande, il fiume Eufrate, tutto il paese degli hittiti, fino al mar Mediterraneo, dove tramonta il sole» (Gs 1,1-5). Al nuovo condottiero di Israele, Dio dà le sue istruzioni (Gs 1,6-9). Da esse risulta che la terra è un dono totalmente gratuito che Dio fa al popolo che si è scelto. Ciò non toglie che a esso sia richiesta una collaborazione, che però non consiste in una particolare preparazione bellica, ma in una fedeltà piena alla legge di Dio. È soltanto rendendosi docile strumento nelle mani di JHWH che Giosuè potrà guidare Israele nella conquista della terra che Dio gli ha promesso e che gli compete come popolo eletto. Al momento di iniziare la conquista, Giosuè richiede la partecipazione di tutto Israele, comprese le tribù che avevano già ottenuto un territorio in Transgiordania (Gs 1,10-18). La conquista deve essere l'epopea di tutto un popolo, affinché sia chiaro che l'unità delle tribù sarà, insieme con la fedeltà a Dio, la massima garanzia di un possesso perenne della terra.

Da Sittim, luogo in cui il popolo aveva ceduto alle lusinghe delle figlie di Moab (cfr. Nm 25,1), Giosuè invia due uomini a Gerico per raccogliere notizie circa la città e il territorio circostante (Gs 2,1-24). Essi si rifugiano presso una prostituta di nome Raab, la quale, sapendo che sono ricercati dal re di Gerico, li nasconde. È questa l'occasione in cui l'autore attribuisce alla donna una chiara confessione di fede nel Dio di Israele (Gs 2,9-11).

Raab fa poi fuggire gli esploratori, i quali le promettono che, se lascerà scendere dalla finestra una cordicella di lana scarlatta, avranno salva la vita lei e tutti coloro che si troveranno nella casa. Nel contesto attuale, l'esplorazione del territorio, che forse origina-

riamente costituiva il preludio a un diverso racconto della conquista di Gerico, ha perso ogni valore strategico. Esso invece è stato utilizzato dai redattori come cornice a una professione di fede nell'intervento potente di JHWH a favore di Israele, pronunziata paradossalmente da una donna pagana: l'episodio, quindi, non ha più lo scopo di preparare la conquista, ma piuttosto quello di consolidare la fede del popolo nella vittoria promessa da Dio (cfr. Gs 2,24).

2. Il passaggio del Giordano (Gs 3,1 - 5,13)

L'ingresso nella terra promessa ha inizio con il passaggio del Giordano, che avviene alla vigilia della Pasqua (cfr. Gs 5,10), cioè in un momento in cui l'acqua del fiume è particolarmente abbondante (cfr. Gs 3,15). Da Sittim, gli israeliti raggiungono la riva del Giordano, preceduti dai sacerdoti che portano l'arca dell'alleanza (Gs 3,1-6). Istruito direttamente da Dio, Giosuè ordina ai sacerdoti di immergere i piedi al limite delle acque. Quando ciò avviene, le acque si dividono e, mentre essi restano immobili, tutto il popolo passa all'altra riva (Gs 3,7-17). Giosuè ordina allora che dodici uomini, uno per ogni tribù, prendano una pietra dal greto del fiume e la portino con sé; altre dodici pietre sono collocate in mezzo al fiume, nel luogo dove poggiavano i piedi dei sacerdoti (Gs 4,1-9).

Quando tutti sono passati, compresi gli uomini delle tribù già stanziate in Transgiordania (Gad, Manasse e metà della tribù di Manasse), anche i sacerdoti con l'arca raggiungono l'altra riva. Allora le acque del Giordano riprendono il loro corso (4,10-18). Giunti a Galgala, Giosuè fa erigere le dodici pietre portate dal Giordano, affinché servano di ricordo per i loro figli (Gs 4,19-24). La notizia di quanto è accaduto riempie di terrore tutti i re cananei (Gs 5,1). Intanto, gli israeliti praticano la circoncisione, che era stata sospesa durante gli anni di peregrinazione nel deserto (Gs 5,2-9), e celebrano la prima Pasqua nella terra promessa (Gs 5,10-11). In questa circostanza, cessa la manna ed essi cominciano a cibarsi dei frutti della terra (Gs 5,12).

Questo racconto contiene ripetizioni e disarmonie di carattere cronologico. Alla sua origine, vi sono leggende di origine beniaminita collegate con il santuario di Galgala (cfr. Gs 4,9.19-24), di cui i redattori deuteronomistici si sono serviti per descrivere l'ingresso in Canaan sulla falsariga dell'uscita dall'Egitto: Giosuè assume il ruolo che Mosè aveva avuto nell'esodo (Gs 3,7; 4,14; 5,13-15; cfr. Es 3); JHWH ferma le acque del Giordano (Gs 3,7 - 4,18) così come aveva prosciugato le acque del mare (Es 14); il ruolo dell'arca (Gs 3,6-17;

4,10-11) richiama quello della colonna di nube e di fuoco nella traversata del mare (Es 13,21-22; 14,19-20).

Altri dettagli del racconto hanno lo scopo di mettere in luce la continuità tra il periodo dell'esodo e quello che sta per iniziare: così si racconta la circoncisione del popolo, sottolineando che essa era già praticata da coloro che erano usciti dall'Egitto, ma non dalla generazione successiva (Gs 5,5), si ricorda che la celebrazione della Pasqua aveva avuto luogo la prima volta all'uscita dall'Egitto (Gs 5,10; cfr. Es 12-13) e si dice che la manna cessa di cadere dopo aver nutrito il popolo nel deserto (Gs 5,12; cfr. Es 16).

I riferimenti all'uscita dall'Egitto mostrano che un periodo nella storia della salvezza si è concluso: la vicenda dell'esodo ha avuto i suoi effetti e il popolo si trova ormai nella terra promessa. Ma, al tempo stesso, fanno comprendere che non c'è soluzione di continuità tra l'esodo e il periodo che sta ora iniziando: lo stesso Dio è ancora presente e operante accanto al suo popolo, dal quale si aspetta una fedeltà non minore di quella richiesta alla generazione precedente.

3. La conquista di Gerico e di Ai (Gs 5,13 - 8,35)

La presa di possesso della terra inizia con la conquista e la distruzione di due importanti centri abitati, Gerico e Ai. Questa azione di guerra è preceduta dall'apparizione a Giosuè del «capo dell'esercito di JHWH» (Gs 5,13-15), il quale gli dice: «Togliti i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale tu stai è santo» (v. 15). Il parallelismo di questa scena con l'esperienza fatta da Mosè presso il roveto ardente (cfr. Es 3,5) è evidente: anche ora, come nell'epico confronto con il faraone, l'unico condottiero di Israele è JHWH. A lui è dovuta anzitutto la conquista di Gerico, a cui dà il via con questo ordine: «Voi tutti prodi guerrieri, tutti atti alla guerra, girerete intorno alla città, facendo il circuito della città una volta. Così farete per sei giorni. Sette sacerdoti porteranno sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca; il settimo giorno poi girerete intorno alla città per sette volte e i sacerdoti suoneranno le trombe. Quando si suonerà il corno dell'ariete, appena voi sentirete il suono della tromba, tutto il popolo proromperà in un grande grido di guerra, allora le mura della città crolleranno e il popolo entrerà, ciascuno diritto davanti a sé» (Gs 6,2-5).

L'ordine viene eseguito e le mura della città crollano: tutti i suoi abitanti sono votati allo sterminio, a eccezione di Raab, la prostituta, alla quale è salvata la vita come le era stato promesso. Questa donna

apparirà nella genealogia di Gesù (cfr. Mt 1,5) come moglie di Salman e progenitrice di Davide. Giosuè pronunzia poi una maledizione nei confronti di chi oserà ricostruire la città (Gs 6,17-26; cfr. 1Re 16,34). Dopo di ciò, gli israeliti attaccano la città di Ai, ma sono respinti. Dio comunica allora che uno di loro ha violato il voto di sterminio, tenendo per sé parte di ciò che doveva essere distrutto. Dal sorteggio risulta che il colpevole è un uomo della tribù di Giuda, di nome Acan. Questi viene allora lapidato con tutta la sua famiglia e i suoi beni nella valle di Acor (Gs 7,1-26): al termine, il narratore osserva che gli israeliti «eressero poi sul posto un gran mucchio di pietre, che esiste fino a oggi», mostrando così che il racconto è una leggenda eziologica legata a una particolare località. Dopo di ciò, Giosuè conquista la città con uno stratagemma e la vota allo sterminio (Gs 8,1-29): anche al termine di questo racconto, il narratore ricorda che gli israeliti uccisero il re di Ai e «lo gettarono all'ingresso della porta della città e vi eressero sopra un gran mucchio di pietre, che dura fino a oggi», segnalando così il carattere eziologico del racconto.

La sezione termina con il racconto della costruzione di un altare di pietra grezza sul monte Ebal, sul quale sono offerti sacrifici; poi Giosuè, in obbedienza a quanto prescritto da Mosè (cfr. Dt 27), scrive sulla pietra una copia della legge di Mosè, la legge al popolo e pronunzia tutte le benedizioni e minacce in essa contenute, mentre il popolo è schierato ai due lati dell'arca dell'alleanza (Gs 8,30-35): questo rito, celebrato a Sichem, anticipa quello che è narrato nel capitolo finale del libro.

Dai reperti archeologici risulta che all'epoca, oggi ritenuta più probabile, dell'ingresso delle tribù israelitiche, le città di Gerico e di Ai erano già da tempo un cumulo di rovine. Si deve dunque pensare che i racconti riguardanti la loro conquista siano in realtà leggende popolari che spiegavano in questo modo l'esistenza di quelle antiche rovine (il significato del nome Ai è appunto «rovina»). Di esse il redattore finale del libro si è servito per dare un quadro organico della conquista.

4. La conquista del sud e del nord (Gs 9-12)

Una volta sconfitte le due città di Gerico e di Ai, che sbarravano l'ingresso nella Palestina centrale, gli israeliti, sotto la guida di Giosuè, prendono possesso prima del Sud e poi del Nord del paese.

a) Conquista del Sud. L'occasione per la conquista della Palestina meridionale è fornita dai gabaoniti (cfr. 2Sam 21), la cui città, Gabaon (l'attuale *el-Jib*), si trova a nord ovest di Gerusalemme. Il narratore racconta anzitutto che costoro, in contrasto con la prescrizione secondo la quale era proibito agli israeliti di allearsi con i cananei, avevano ottenuto da Giosuè di fare alleanza con loro in quanto avevano fatto ricorso a uno stratagemma: essi si sarebbero presentati a Giosuè non come cananei ma come abitanti di una regione lontana, strappando così da lui ciò che egli altrimenti non avrebbe potuto concedere (Gs 9). A causa della loro alleanza con gli israeliti, i gabaoniti sono attaccati da cinque re e chiedono l'aiuto di Giosuè, il quale piomba sui nemici e li sconfigge (Gs 10,1-10).

A questo punto è narrato il *miracolo del sole* (Gs 10,11-15). Il narratore racconta che, mentre i nemici fuggivano dinanzi a Israele, JHWH lanciò dal cielo su di essi come grosse pietre e molti morirono (vv. 10-11). In questo testo, la vittoria è attribuita a JHWH, il quale combatteva contro i nemici di Israele per mezzo degli elementi della natura, cioè facendo cadere su di essi una terribile grandinata. Il narratore continua poi riferendo un preghiera di Giosuè: «Sole, fermati in Gabaon e tu, luna, sulla valle di Aialon. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici» (vv. 12-13a). Il narratore aggiunge poi che questo testo si trovava nel *Libro del Giusto*. Questo libro doveva essere un'antica raccolta epica andata perduta. In base alla legge del parallelismo, propria della poesia ebraica, il testo è composto di due emistichi in cui al sole corrisponde la luna e a Gabaon la valle di Aialon. Il fermarsi dei due astri è un'immagine poetica (cfr. Ab 3,10-11) che può significare metaforicamente l'avere il tempo sufficiente per sconfiggere i nemici, oppure il verificarsi di un oscuramento del sole (dovuto alla tempesta e alla grandine) che favorisce la vittoria di Giosuè.

Dopo aver riferito la preghiera di Giosuè, il narratore commenta: «Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero. Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché JHWH aveva ascoltato la voce di un uomo, perché JHWH combatteva per Israele» (vv. 13b-14). Questa frase è un commento in prosa dell'autore del libro, il quale interpreta la frase poetica in senso letterale, come se Giosuè avesse chiesto veramente una momentanea fermata del sole: della luna invece, per ovvii motivi, non fa più menzione. Questo commento, che si ispira alle conoscenze scientifiche del tempo, assieme a un concetto fondamentalista di ispirazione e di inerranza, ha dato origine al noto equivoco (di cui ha

fatto le spese Galileo) secondo cui sarebbe rivelato da Dio che il sole ruota intorno alla terra. Oggi una nuova visione dei rapporti tra messaggio e cultura ha permesso di superare questo malinteso.

Il narratore ricorda poi che i cinque re, i quali si erano rifugiati in una caverna, vengono catturati da Giosuè e impiccati (Gs 10,16-27). Egli conclude: «All'ora del tramonto, per ordine di Giosuè, li calarono dagli alberi, li gettarono nella grotta dove si erano nascosti e posero grosse pietre all'ingresso della grotta: vi sono fino a oggi» (v. 27). Segue un elenco delle città conquistate nel sud della Palestina (Gs 10,28-43).

b) Conquista del Nord. Per ostacolare l'avanzata degli israeliti, si forma poi una coalizione di re settentrionali guidata da Iabin, re di Cazor: Giosuè li vince presso le acque di Merom, conquistando tutto il Nord. Sono così compiuti i comandi dati da Dio a Mosè e a Giosuè (Gs 11). La sezione termina con la lista dei re vinti da Giosuè (Gs 12).

La conquista della terra da parte di Giosuè è dunque narrata mediante racconti leggendari che spiegavano l'origine di certi fenomeni ancora constatabili all'epoca del redattore finale (cfr. Gs 4,6-7; 7,26; 8,29; 10,27). In essi, il ricorso al genere letterario della guerra sacra è costante: Dio stesso ordina agli israeliti lo sterminio di tutti i loro nemici con le loro famiglie e la distruzione di tutti i loro beni. La guerra di sterminio era praticata da Israele (come pure dai popoli circonvicini) per ovvie ragioni di sopravvivenza. La tradizione deuteronomica, ben cinque secoli dopo l'ingresso nella terra promessa, le ha dato un carattere religioso e teologico (cfr. Dt 7,1-6; 20,10-18), facendone il simbolo di quella separazione dalle nazioni circonvicine che avrebbe dovuto consentire a Israele di preservare la sua identità religiosa. L'immagine deve dunque essere interpretata in funzione di questo scopo specifico e non può servire in alcun modo come argomento in favore della violenza.

I racconti della conquista sono disposti in modo tale che questa risulti come un'opera totalmente divina e, al tempo stesso, totalmente umana. JHWH, il quale da solo ha liberato il popolo dalla schiavitù, non porta a termine il suo progetto senza la partecipazione del popolo, diventato ormai suo alleato. Nel contesto dell'alleanza, l'attività umana non è dunque abolita, ma piuttosto potenziata, perché l'essere umano, se è fedele alla volontà divina, è dotato di nuove capacità, diventando così egli stesso l'artefice della propria salvezza.

B. La ripartizione della terra (Gs 13-21)

Questa parte del libro si apre con un brano in cui si dice che JHWH ha comandato direttamente a Giosuè di ripartire la terra di Canaan, anche la parte non ancora conquistata, fra tutte le tribù dei figli di Israele (Gs 13,1-7). Il redattore descrive anzitutto i confini delle tribù che si erano già stabilite in Transgiordania, cioè di Ruben, Gad e di metà della tribù di Manasse (Gs 13,8-33). Poi passa a indicare i confini delle tre principali tribù a ovest del Giordano, cioè di Giuda, Efraim e l'altra metà della tribù di Manasse (Gs 14-17). Egli osserva che ai leviti non è stata concesso un territorio autonomo, in quanto deputati al culto (cfr. Gs 13,33; 14,3-4). All'interno della tribù di Giuda, un posto speciale è assegnato a Caleb (cfr. Gs 14,6-14). Sono poi segnalati i confini delle altre sette tribù (Gs 18-19). Queste indicazioni sono forse ricavate da un documento molto antico. Il redattore riporta poi un elenco di città-rifugio per gli omicidi involontari (Gs 20), di cui si trovano paralleli in Dt 19,1-13 e Nm 35,9-34. Segue, infine, l'elenco delle città assegnate alle diverse famiglie di leviti (Gs 21): sembra che questa lista si basi su un documento preesilico, risalente forse al tempo di Giosia, nel quale però si notano indizi di ritocchi posteriori.

L'intervento del redattore è palese soprattutto nei discorsi che attribuisce a JHWH e a Giosuè. Da essi appare che la terra è tirata a sorte affinché sia distribuita con la massima imparzialità fra le tribù, i clan e le famiglie, le quali la trasmetteranno in eredità ai loro discendenti, di generazione in generazione, come dono di JHWH. Il destinatario di questo dono è tutto il popolo, il quale lo riceve per potervi trascorrere la propria esistenza come comunità separata e consacrata in modo particolare a JHWH, in familiarità con lui e con i propri fratelli. Questa concezione servirà ai giudei rientrati dalla Mesopotamia per legittimare la loro pretesa al possesso della terra.

C. Ultimi atti di Giosuè (Gs 22-24)

L'ultima parte del libro di Giosuè contiene tre racconti che rappresentano la conclusione dell'opera del grande condottiero.

a) Ritorno delle tribù orientali alle proprie case (Gs 22). Gli uomini che hanno collaborato alla conquista della terra, di ritorno al loro territorio, costruiscono un altare presso il Giordano. Ciò determina un dissidio con le altre tribù, in quanto, secondo la

tradizione deuteronomistica, il luogo di culto deve essere unico. Lo scontro viene però evitato, in quanto le tribù orientali spiegano che non si tratta di un altare per offrire sacrifici, ma di un segno che deve ricordare e garantire la loro appartenenza allo stesso popolo. Il racconto conserva senz'altro antichi ricordi di divergenze in campo cultuale tra i due gruppi di tribù. Nella redazione deuteronomistica, esso diventa l'occasione per sottolineare il messaggio proprio di questa tradizione: come Israele è uno, così deve essere uno anche il luogo in cui è offerto il culto a JHWH.

b) Testamento di Giosuè (Gs 23).Anche questo brano ha un carattere spiccatamente deuteronomistico: prima di morire, il condottiero riassume la propria opera e dà le direttive che devono guidare il popolo nella sua nuova situazione. In questo testo è sintetizzato tutto il messaggio del libro: gli israeliti hanno vinto gli abitanti di Canaan con l'aiuto di JHWH; essi perciò devono essere fedeli a lui solo e tenersi separati dai cananei, altrimenti cadranno immediatamente in loro balìa e saranno allontanati dalla terra nella quale si trovano (cfr. vv. 3-8).

c) Assemblea di Sichem (Gs 24,1-28). Al termine della conquista, le tribù guidate da Giosuè celebrano un grandioso rito di rinnovamento dell'alleanza, configurato secondo le concezioni classiche della tradizione deuteronomica (prologo storico, clausola fondamentale, norme particolari, benedizioni e maledizioni, messa per iscritto della legge, testimoni). Nel *prologo storico* (vv. 2-13), Giosuè elenca una lunga serie di eventi salvifici che vanno dalla chiamata di Abramo fino all'ingresso nella terra promessa: fra essi sono inclusi anche episodi significativi come le piaghe d'Egitto, il passaggio del mare, l'intervento di Balaam costretto a benedire il popolo. È poi riportata la *clausola fondamentale* dell'alleanza, che è espressa da Giosuè in questi termini: «Temete dunque il Signore e servitelo con integrità e fedeltà; eliminate gli dèi che i vostri padri servirono oltre il fiume e in Egitto e servite il Signore. Se vi dispiace di servire il Signore, scegliete oggi chi volete servire: se gli dèi che i vostri padri servirono oltre il fiume oppure gli dèi degli amorrei, nel paese dei quali abitate. Quanto a me e alla mia casa, vogliamo servire il Signore» (vv. 14-15).

Siccome il popolo rifiuta di servire altri dèi (vv. 16-18), Giosuè mette in luce il rischio che comporta l'adesione a JHWH e, facendo leva sulla sua santità e gelosia, li ammonisce con queste parole: «Voi

non potrete servire il Signore, perché è un Dio santo, è un Dio geloso; egli non perdonerà le vostre trasgressioni e i vostri peccati. Se abbandonerete il Signore e servirete dei stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi consumerà» (vv. 19-20). Il popolo risponde di essere disposto a servire JHWH; allora Giosuè chiede ai presenti di essere testimoni contro se stessi, di eliminare gli dèi che sono fra loro e di rivolgere il cuore a JHWH (vv. 20-24): in primo piano appare il dovere di non seguire dèi stranieri, poiché JHWH, il Dio di Israele, è un Dio geloso (v. 19; cfr. Dt 5,9; 4,24). Nonostante si accenni a una legge promulgata da Giosuè in questa occasione (v. 25), non è riportato alcun codice legislativo: è stata perciò avanzata l'ipotesi che originariamente trovasse qui la sua collocazione il «codice dell'alleanza» (Es 20,22 - 23,19), il quale però è molto più tardivo. È anche eretta una pietra che deve fungere da testimone dell'alleanza conclusa.

Questo brano, che rappresenta la seconda conclusione del libro, conserva forse il ricordo di un rito mediante il quale l'alleanza è stata rinnovata dal gruppo giunto dall'Egitto, affinché a essa potessero aderire anche i clan che non avevano fatto l'esperienza dell'esodo. Ne è prova il fatto che gli interlocutori di Giosuè sembrano ancora liberi di scegliere a favore di JHWH o di altre divinità (cfr. v. 15). Se si accetta questa ipotesi, più che a un rito singolo il racconto si riferisce a quello che era il metodo normalmente adottato dai nuovi arrivati per aggregare coloro che avevano fatto propria la loro fede, fossero essi israeliti o cananei.

Nei tre ultimi capitoli del libro, si coglie con maggiore chiarezza l'opera redazionale della scuola deuteronomistica. In essi, la conquista della terra promessa appare ormai come un fatto compiuto dopo il quale deve aprirsi un nuovo periodo, caratterizzato dalla fedeltà a JHWH: se questa condizione non si adempirà, tutti i beni da lui conferiti saranno irrimediabilmente perduti. Il libro termina con il resoconto di alcuni eventi che pongono fine al periodo della conquista: la morte di Giosuè, la sepoltura dei resti di Giuseppe a Sichem e la morte del sacerdote Eleazaro, figlio di Aronne (Gs 24,29-33).

CONCLUSIONE

L'entrata degli israeliti nella terra promessa, narrata nel libro di Giosuè, costituisce il punto d'arrivo delle tradizioni riguardanti

l'esodo e la marcia nel deserto. Giunge così a compimento l'ultima delle promesse che Dio aveva fatto ad Abramo, il quale ne aveva visto un timido preannunzio nell'acquisto della grotta di Macpela, dove avevano trovato riposo le spoglie dei patriarchi (Gn 23,19-20; 49,29-32; 50,12-13). Solo in questo momento Dio dimostra in modo pieno di essere fedele alle sue promesse, dando al popolo un'ulteriore garanzia della sua presenza e del suo aiuto costante.

Il resoconto della conquista fa ricorso al tema della guerra sacra, secondo modalità che a volte possono sembrare eccessive sia per il carattere fulmineo delle imprese sia per la violenza usata e le distruzioni provocate. Questa presentazione non ha lo scopo di esaltare le capacità militari di Israele, ma vuole mettere in luce la potenza di JHWH e la sua volontà di essere fino in fondo a fianco del popolo: le guerre narrate nel libro sono infatti esempi di guerra sacra, nella quale, sebbene il popolo partecipi attivamente, chi combatte veramente è il solo JHWH. Il popolo non è mai autorizzato ad assumere in prima persona l'iniziativa di tali interventi distruttivi.

Il fatto che la conquista sia in realtà un dono totalmente gratuito significa anzitutto che la terra appartiene a JHWH e, di conseguenza, deve essere distribuita equamente fra le diverse tribù: non per nulla, anche le tribù che avevano già ottenuto la loro parte in Transgiordania combattono a fianco dei loro fratelli. Su questo principio si basa l'esigenza di tutelare il diritto di ciascuno al possesso della terra che gli è stata conferita, impedendone l'alienazione e contrastando l'impoverimento di larghi strati della popolazione. L'unità della terra e la sua giusta distribuzione fra tutti diventa così il segno più evidente dell'unità di tutto il popolo e dell'uguaglianza fra i suoi membri.

Il genere letterario della guerra sacra mette anche in luce l'esigenza che Israele si tenga separato dalle popolazioni cananee che JHWH ha così duramente allontanato dalla terra. All'epoca in cui si è sviluppata la scuola deuteronomistica, questo concetto voleva indicare la rottura non tanto con i cananei, ormai assimilati e scomparsi, quanto piuttosto con la popolazione scampata all'esilio, che aveva conservato i riti e le pratiche idolatriche del tempo preesilico. Anzi, la loro cacciata per far posto a Israele viene motivata proprio con i loro errori in campo sia religioso che morale. La terra conquistata per dono di JHWH è, perciò, una terra santa che,

diversamente dagli altri territori in cui abitano gli israeliti (Gs 22,19), non deve essere contaminata con culti che susciterebbero automaticamente la sua gelosia.

L'ingresso di Israele nella terra promessa è rappresentato come una solenne processione liturgica, a capo della quale procede l'arca dell'alleanza, in cui Dio ha posto la propria dimora. La terra diventa così quasi un'estensione del luogo sacro in cui abita Dio. In essa il popolo potrà vivere in pace alla sua presenza, dedicandosi totalmente al suo servizio e all'osservanza dei suoi comandamenti, così come doveva fare il primo uomo nel giardino dell'Eden (cfr. Gn 2,15). Nella terra, Israele dovrà comportarsi come una comunità cultuale, totalmente dedita al culto di JHWH. La sacralità della terra implica però una responsabilità: se il popolo non sarà fedele al suo Dio, non potrà rimanere nella terra che gli è stata data (cfr. Gs 23,12-16).

Per i giudei ritornati dall'esilio questa minaccia si è già realizzata ma, per la misericordia di JHWH, dopo terribili sofferenze, essi avevano potuto fare ritorno nella terra dei padri. Tuttavia, anche per loro la presenza nella terra aveva un carattere ancora limitato e precario, perché tutta la regione si trovava sotto il dominio di una potenza straniera. Il possesso della terra era, così, ritornato a essere oggetto di ùuna promessa che si sarebbe realizzata in un futuro noto solo a Dio. La conquista avvenuta al tempo di Giosuè è quindi compresa da loro come segno e garanzia di un possesso futuro, che si attuerà pienamente solo nel tempo finale della storia. In questa prospettiva la terra stessa diventa il simbolo del regno escatologico di Dio.

XI
UNA TERRA DA AMARE E DIFENDERE
(Giudici)

Il libro dei Giudici è la seconda opera del Corpo storico deuteronomistico, di cui condivide in gran parte le idee e gli scopi. In esso sono narrate le vicende delle tribù di Israele durante il periodo che va dal loro ingresso nella terra promessa fino all'istituzione del regime monarchico. I fatti che vi sono riportati stabiliscono così un collegamento tra l'opera di Giosuè e quella di un altro grande condottiero di Israele, Samuele, al quale si deve la designazione dei primi due re.

INTRODUZIONE

L'autore del libro non pretende di fare una storia in qualche modo organica degli avvenimenti che caratterizzano i duecento anni in cui le tribù non sono ancora organizzate in uno stato unitario. Egli, invece, prende in considerazione alcune figure di capi carismatici che hanno svolto un ruolo determinante a favore di una o più tribù in momenti di pericolo o di crisi, ricordando parallelamente altri personaggi che si sono distinti per particolari doti di governo. Proprio da questi ultimi, il libro prende il nome di Giudici, in ebraico *Šôpheṭîm* e in greco *Kritai*. Anche a proposito di questo libro si pongono alcuni problemi di carattere storico-critico:

1. Contesto storico
2. Origine delle tradizioni
3. La redazione deuteronomistica

1. Contesto storico

Nel libro dei Giudici l'ingresso delle tribù israelitiche nella terra di Canaan è presentato con modalità diverse da quelle con cui è descritto nel libro di Giosuè. In esso si danno anche indicazioni circa il tipo di organizzazione che le tribù hanno assunto una volta giunte nella terra promessa. La valutazione di questi dati da parte degli studiosi dipende dall'opzione di ciascuno circa il problema della

formazione di Israele. Secondo quanti difendono l'ipotesi di un arrivo delle tribù israelitiche dall'esterno si tratterebbe di notizie attendibili. Diversa è l'opinione di coloro che ritengono la formazione di Israele come un fenomeno interno alla Palestina. Costoro ritengono che i dati riportati dal libro dei Giudici non possano essere utilizzati per una ricostruzione delle origini di Israele.

a. L'insediamento nella terra di Canaan

Diversamente dal libro di Giosuè, il libro dei Giudici descrive l'insediamento delle tribù israelitiche come un processo lento e complesso. In Gdc 1,1 - 2,5, non si parla di un popolo solo, guidato da un unico capo, ma di tribù isolate e raggruppate in coalizioni parziali. Nel sud di Canaan, le tribù ebbero successo sui monti, ma furono sconfitte in pianura, mentre la tribù di Beniamino non riuscì a conquistare Gerusalemme. Al centro, le tribù di Efraim e Manasse fallirono i loro attacchi contro cinque città cananee (Beisan, Ta'anak, Dor, Ibleam e Megiddo) e contro Gezer. Nel nord gli israeliti raccolsero successi parziali e qualche sconfitta. Una volta raggiunta la pianura vicina al mare, la piccola tribù di Dan non riuscì a stabilirvisi.

Alla luce di questi dati, si può pensare che all'inizio vi sia stata un'infiltrazione pacifica nei territori meno popolati, cioè nell'altopiano della Transgiordania, nei monti della Cisgiordania e nelle zone desertiche del sud, dove non si trovavano città-stato cananee o insediamenti filistei. In un primo momento gli israeliti vivevano accanto ai cananei e, solo occasionalmente, si verificavano scontri militari con insediamenti cananei posti nella zona israelitica o ai suoi margini. Alcune tribù sono sconfitte e scompaiono (cfr. Gn 49,3-7; Dt 33,6). Altre invece risultano vittoriose: a esse si deve probabilmente la distruzione di alcune città cananee attestata dall'archeologia in questo periodo. In un tempo più o meno lungo, le tribù passano alla vita sedentaria e imparano l'agricoltura. Solo in un secondo tempo si formano città-stato israelitiche, spesso osteggiate o mal viste dagli strati contadini della popolazione. I giudici minori erano forse i re di qualcuna di queste città-stato.

Questa presentazione, per quanto possa sembrare verosimile, è in parte smentita dall'archeologia che non ha potuto dimostrare l'esistenza, alla fine del secondo millennio a.C., di un significativo cambiamento di cultura in Palestina. Di conseguenza, non è dimostrato che gli israeliti siano nel loro complesso una popolazione che, giunta in Palestina dall'esterno, si è stabilita in modo pacifico

nelle zone meno popolate della regione prendendone successivamente il controllo.

b. L'ipotesi dell'anfizionia

Secondo un'ipotesi, elaborata da M. Noth negli anni Trenta del secolo scorso, che ha avuto molto seguito nei decenni passati, le tribù israelitiche avrebbero formato, dopo il loro ingresso nella terra di Canaan, una lega sacra che aveva come centro un santuario in cui era conservata l'arca dell'alleanza. Il suo luogo di nascita sarebbe da collocare nel santuario di Sichem, durante la grande assemblea di cui si narra in Gs 24,1-28. A questo santuario si sarebbe poi sostituito quello di Betel (cfr. Gdc 20,18.26-27) e infine quello di Silo (cfr. Gs 18,1; 1Sam 1,3). Questa lega è stata chiamata *Anfizionia israelitica*, in quanto, secondo Noth, presenterebbe diverse analogie con le anfizionie greche, che erano confederazioni di città-stato che si univano intorno a un santuario. Sarebbe proprio l'anfizionia delle dodici tribù a segnare l'inizio della storia di Israele come popolo, del suo ordinamento giuridico e della sua fede jahwista. Perciò, solo a partire dall'anfizionia si potrebbe parlare di «storia d'Israele» in senso proprio. Tutto ciò che viene prima sarebbe preistoria.

Dopo gli anni Sessanta del secolo scorso, si cominciarono a segnalare, prima timidamente, poi in forma sempre più aperta e convincente, i punti deboli nell'edificio costruito da Noth. Infatti, si è potuto constatare che non c'è una vera affinità tra le anfizionie greche e il sistema delle tribù israelitiche. Anzitutto, non si può dimostrare che queste facessero veramente capo, come avveniva nelle leghe fra città greche, a un santuario centrale, né che fossero dotate, a loro somiglianza, di un consiglio di delegati delle tribù. Inoltre, non si trova un solo esempio di azione coordinata fra tutte le tribù. Queste rispettavano leggi e costumi comuni, ma non si può affermare che seguissero uno stesso diritto, da tutte riconosciuto, come avveniva nelle anfizionie. Infine, anche se si potesse dimostrare che i rapporti fra le tribù israelitiche erano coordinati da un'autorità centrale, rappresentata da un giudice, si tratterebbe comunque di una funzione sconosciuta nelle anfizionie greche. Il termine «anfizionia» può, dunque, dare un'idea sbagliata della situazione di Israele nel periodo premonarchico e, quindi, è stato opportunamente abbandonato.

Oggi si ritiene che le diverse tribù israelitiche, ormai insediate nella terra di Canaan, abbiano avuto per lungo tempo un'esistenza

autonoma, mantenendo solo i contatti che scaturivano dalla parentela e dall'affinità religiosa. Saltuariamente alcune tribù potevano unirsi per fronteggiare un pericolo comune, finito il quale ritornavano al loro ordinario sistema di vita. I giudici maggiori sono probabilmente condottieri leggendari che guidavano la loro tribù o un gruppo di tribù in un'azione militare particolarmente difficile e si ritiravano quando avevano terminato il loro compito. L'inizio di Israele come popolo sarebbe, dunque, da situarsi in un periodo posteriore.

I tentativi fatti per ricostruire le diverse fasi attraverso cui ha avuto luogo l'insediamento delle tribù israelitiche nella terra di Canaan hanno dato risultati interessanti, ma approssimativi e in gran parte ipotetici. Probabilmente non si saprà mai con certezza che cosa sia avvenuto in quei tempi remoti. Ciò che la Bibbia ha trasmesso è una visione di fede, che descrive il progressivo attuarsi del progetto divino, il cui scopo è quello di stabilire il popolo eletto nella sua terra, per fare di esso il depositario di una salvezza universale.

2. Origine delle tradizioni

Il libro riporta un materiale molto antico, ma anche piuttosto eterogeneo: racconti diversi per origine, significato religioso e genere letterario sono stati inseriti in un nuovo quadro storico, determinato più da intenti teologici che dal desiderio di ricostruire oggettivamente i fatti. La redazione finale è opera della scuola deuteronomistica, la quale si è servita di materiale narrativo costituito in gran parte da tradizioni popolari di carattere leggendario, di cui spesso è difficile stabilire l'origine, l'attendibilità storica e il significato. Lo stato attuale del testo mostra che la redazione del libro è passata attraverso diverse tappe: in esso, infatti, vi sono due introduzioni (Gdc 1,1 - 2,5 e 2,6 - 3,6), mentre la storia di Sansone ha due conclusioni (Gdc 15,20 e 16,31). I due racconti finali (Gdc 17-21) sono stati inseriti dopo che la redazione del libro era stata conclusa. I redattori si sono serviti di un materiale già raccolto in blocchi narrativi ancora in parte identificabili.

Una prima fonte del libro potrebbe essere un *Documento della conquista* (Gdc 1,1 - 2,5), nel quale questo evento era descritto sulla base di un'antica tradizione che ha avuto origine in Giuda ed è collegata da numerosi studiosi con la fonte jahwista del Pentateuco. Alcuni ritengono che a essa appartenessero originariamente anche

alcuni brani che si trovano nella seconda parte di Giosuè (Gs 13,1-6; 14,6-15; 15,13-19; 17,12-18).

Una seconda fonte sarebbe il cosiddetto *Libro dei liberatori* (Gdc 3,12 - 12,7). Con questo nome si indica una raccolta, composta probabilmente nel regno del Nord durante la prima metà dell'epoca monarchica, di antichi racconti, prima trasmessi oralmente, riguardanti figure di eroi scelti da Dio per salvare la loro tribù. Questo libro conteneva probabilmente le storie riguardanti Eud, Barak e Debora, Gedeone (a cui fu aggiunto in seguito l'episodio del regno di Abimelec) e Iefte. In questa raccolta, nella quale gli eroi di alcune tribù erano già presentati come liberatori di tutto il popolo, sono state inserite due antiche composizioni poetiche, il cantico di Debora (Gdc 5) e l'apologo di Iotam (Gdc 9,7-15). È probabile, invece, che gli aneddoti riguardanti Sansone (Gdc 13-16) circolassero ancora liberamente fra il popolo quando fu fatta questa raccolta.

Si ritiene che altro materiale narrativo appartenesse a un libro chiamato gli *Annali dei Giudici*. Si tratta di un breve elenco di governanti, chiamati appunto «giudici» Gdc 10,1-5;12,7-15). Questo termine è la traduzione dell'ebraico *šôpheṭîm*, dal verbo *šafaṭ*, «giudicare», che in ebraico e nelle altre lingue semitiche occidentali indica non solo l'amministrazione della giustizia ma anche il governo vero e proprio (i magistrati che governavano Cartagine erano chiamati «suffeti»). Questi giudici sono chiamati «minori» perché di essi si ricordano solo i dati essenziali, a differenza degli eroi liberatori, dei quali sono conservati lunghi racconti.

Infine, sono riportate in appendice due racconti autonomi, l'uno di origine danita, riguardante la migrazione della tribù e l'origine del santuario di Dan (Gdc 17-18) e l'altra, originaria dei santuari di Mizpa e di Betel, ma riletta in Giuda con un taglio polemico, riguardante la guerra contro i beniaminiti (Gdc 19-21).

3. La redazione deuteronomistica

Gli autori della scuola deuteronomistica hanno utilizzato il materiale trasmesso dalla tradizione e, con alcuni ritocchi e numerose aggiunte, ne hanno saputo ricavare una narrazione che esprime le loro idee e la loro visione di questo periodo della storia sacra.

Anzitutto essi hanno fuso il libro dei liberatori con gli annali dei giudici minori, disponendo sia gli uni che gli altri in una successione cronologica ordinata. La storia di Iefte, che è un liberatore (cfr. Gdc 11,1-11) e al tempo stesso un giudice (cfr. Gdc 12,7), fa da raccordo

tra i due blocchi di materiale. Come conseguenza di questa fusione i liberatori, che erano già conosciuti come eroi di tutto Israele, assumono il titolo di giudici, mentre i giudici minori, che erano capitribù o re di piccole città-stato, diventano capi di tutto Israele.

Si deve ai redattori l'inserimento in questo complesso della storia di Sansone (Gdc 13-16), che consiste in una raccolta di aneddoti popolari riguardanti questo strano personaggio, il quale non fu né un liberatore né un giudice, pur essendo presentato come tale (Gdc 15,20; 16,31). Alle storie di questi eroi e capi, fu aggiunta anche quella di Otniel (3,7-11) che appartiene all'epoca della conquista (cfr. Gs 15,16-19; Gdc 1,12-15) e, più tardi, anche la notizia riguardante Samgar (Gdc 3,31) che non era neppure israelita (cfr. Gdc 5,6). Si raggiunge così il numero di 12 che richiama quello delle tribù di Israele.

Alla redazione deuteronomistica si deve anche il quadro cronologico del libro, formato sovrapponendo al numero di anni, probabilmente autentico, dei giudici minori, indicazioni convenzionali circa gli eroi liberatori, con ampio uso del numero 40 (una generazione), a volte raddoppiato e altre dimezzato. Si cerca in questo modo di conseguire un numero di anni che, sommato a quelli dell'esodo, della conquista e dei primi re, raggiunga la cifra di 480 anni, quanti cioè separano, secondo la visione deuteronomistica, l'uscita dall'Egitto dalla costruzione del tempio (cfr. 1Re 6,1).

Ma soprattutto sono opera dei redattori deuteronomistici l'introduzione generale al libro (Gdc 2,6 - 3,6), l'introduzione alla storia di Iefte (Gdc 10,6-16), le formule con le quali è composta la storia di Otniel (Gdc 3,7-11) e quelle che inquadrano le storie successive: con queste aggiunte, essi intendono sottolineare le loro idee religiose, mostrando come l'oppressione di Israele sia dovuta al suo peccato e la liberazione a un intervento straordinario di Dio, che opera per mezzo dei giudici da lui inviati.

Nel raccontare la storia dell'insediamento, i redattori deuteronomistici, diversamente da quanto faranno a proposito del periodo successivo, attribuiscono tutta la responsabilità del peccato al popolo e non ai suoi capi, i giudici. Costoro, anche se non sono taciuti i loro eventuali errori o misfatti, sono presentati normalmente in una luce positiva. Spesso si dice che sono afferrati e guidati dallo Spirito (cfr. Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14) e si lascia intendere che, durante il loro governo, Israele si è mantenuto fedele al suo Dio (cfr. Gdc 2,19; 8,33). Il periodo dei giudici appare, così,

come un'epoca fortunata, nella quale, nonostante i peccati del popolo, Dio stesso lo ha guidato mediante gli uomini da lui scelti.

In sintesi, il contenuto del libro dei Giudici può essere così delineato:

A. Il libro dei liberatori (Gdc 1-9)
B. Iefte e i giudici minori (Gdc 10-12)
C. Le gesta di Sansone (Gdc 13-16)
D. Aggiunte (Gdc 17-21)

A. Il libro dei liberatori (Gdc 1-9)

La prima parte del libro si apre con due introduzioni, sovrapposte l'una all'altra (Gdc 1,1 - 3,6), che ne mettono in luce gli scopi, delineando al tempo stesso la visione religiosa che l'autore vuole fare emergere dal suo racconto. Segue poi il racconto delle gesta compiute dai liberatori di Israele (3,7 – 9,56). La struttura della sezione è la seguente:

1. La duplice introduzione del libro (Gdc 1,1 – 3,6)
2. I primi giudici. Debora e Barac (Gdc 4-5)i
3. La storia di Gedeone (Gdc 6-9)

1. La duplice introduzione del libro (Gdc 1,1 - 3,6)

Il libro si apre con due brani nei quali i redattori del libro hanno messo in luce i principi ai quali hanno ispirato il loro racconto. Essi sono segno di un complesso lavoro redazionale.

a) Prima introduzione (Gdc 1). In questo testo, si dà un quadro complessivo della conquista di Canaan da parte delle tribù israelitiche. Diversamente da Gs 1-12, questo evento appare come il risultato di azioni individuali delle tribù, che si sono protratte per un lungo periodo di tempo, con alti e bassi, vittorie e sconfitte. In Gdc 1,8 si parla della conquista di Gerusalemme, che però non è avvenuta nel periodo dei giudici (cfr. 1,21), ma solo più tardi, per opera di Davide (2Sam 5,6-8). Il testo termina con un brano deuteronomistico, nel quale si narra l'apparizione dell'angelo di JHWH che rimprovera gli israeliti per aver fatto alleanze con le popolazioni cananee e per non aver distrutto i loro altari e, al tempo stesso, preannunzia che esse non saranno scacciate davanti a loro (Gdc 2,1-5).

b) Seconda introduzione (Gdc 2,6 - 3,6). In essa è chiaramente visibile la mano dei redattori deuteronomistici, i quali indicano i criteri a cui si sono ispirati nella composizione del libro. Anzitutto è narrata la *morte di Giosuè* (Gdc 2,6-10). In questo brano, che riprende quanto era stato già detto nel libro precedente (cfr. Gs 24,28-31), si afferma che «il popolo servì il Signore durante tutta la vita degli anziani che sopravvissero a Giosuè e che avevano visto tutte le grandi opere, che il Signore aveva fatte in favore d'Israele» (Gdc 2,7). Dopo che Giosuè fu morto, «anche tutta quella generazione fu riunita ai suoi padri; dopo di essa ne sorse un'altra, che non conosceva il Signore, né le opere che aveva compiute in favore d'Israele» (2,10). La scomparsa di coloro che avevano fatto l'esperienza della conquista è così presentata come l'inizio di un processo che allontanerà sempre più gli israeliti Dio.

Nel brano successivo (Gdc 2,11-19), è poi spiegato il *significato teologico dei giudici*. In esso si spiega che le vicende del popolo nella terra promessa sono caratterizzate da un avvicendarsi di peccato, castigo e misericordia. Questo schema mette in risalto la fedeltà di JHWH, ma al tempo stesso sottolinea la responsabilità di Israele, che non potrà mai presumere di possedere incondizionatamente la terra che gli è stata data da Dio.

Al termine, è ripreso il tema della *permanenza dei cananei* (Gdc 2,20 - 3,6). Poco prima (cfr. Gdc 2,1-5) questo fenomeno era stato attribuito al fatto che gli israeliti avevano fatto alleanze con essi e non avevano distrutto i loro altari. Anche qui si sottolinea che Dio non ha mantenuto il suo impegno perché Israele non è stato fedele agli impegni presi nell'alleanza (2,20-21). Subito dopo, però, è portata un'altra spiegazione: i cananei sono stati risparmiati per mettere Israele alla prova e per dare alle nuove generazioni la possibilità di addestrarsi nell'uso delle armi (Gdc 2,22 - 3,6). In Es 23,29 si diceva che i cananei erano stati lasciati nel paese perché questo non restasse spopolato e subentrassero le bestie selvatiche (cfr. Dt 7,22). La tradizione non è dunque unanime nello spiegare un fatto che, a prima vista, risultava contrario al piano di Dio.

La doppia introduzione al libro dei Giudici mette chiaramente in luce la situazione drammatica di Israele che, pur essendo ormai stabilito nella terra che JHWH gli aveva promesso, deve continuamente scegliere tra JHWH stesso e Baal, tra la fedeltà alla religione austera dell'alleanza e le facili seduzioni di una religione gratificante ed egoistica. È qui che si giocherà il futuro del popolo, e purtroppo a suo danno e rovina.

2. I liberatori (Gdc 4-9)

Anzitutto è presentato Otniel, nipote di Caleb, un personaggio al quale era già stata attribuita la conquista di Debir (cfr. Gs 15,17; Gdc 1,13): egli libera Israele da Cusan-Risataim, re di Aram (o più probabilmente Edom). In secondo luogo è narrata la storia di Eud, il quale uccide Eglon, re dei moabiti, che teneva oppressi gli israeliti, liberandoli così dal suo giogo (Gdc 3,12-30). Infine si accenna a Samgar (Gdc 3,31) il quale libera Israele dai filistei: è probabile, però, che il suo nome sia stato inserito per un'errata interpretazione di Gdc 5,6. È poi narrata la storia di Debora e Barak e quella di Gedeone, a cui fa seguito la vicenda di Abimelec.

a. Debora e Barak (Gdc 4-5)

La storia di Debora e Barak ha come tema la lotta contro i cananei che abitavano nella valle di Esdrelon. La stessa vicenda è narrata prima in prosa e poi in poesia. Nel *racconto in prosa* (Gdc 4) si intrecciano due parti chiaramente distinte. Nella prima (Gdc 4,1-10.12-16.23-24), si descrive la *vittoria di Barak* contro Sisara. Questi è presentato come re della città di Aroset-Goim, che si trova nella valle di Esdrelon, e al tempo stesso come capo dell'esercito di Iabin, re di Cazor, oppressore degli israeliti: stranamente, costui risultava già sconfitto da Giosuè (cfr. Gs 11,10-15). Debora, una profetessa che risiedeva nella montagna di Efraim, tra Rama e Betel, manda a chiamare Barak e gli ordina a nome di Dio di radunare diecimila uomini delle tribù di Neftali e di Zabulon sul monte Tabor per opporsi a Sisara. Egli accetta solo a patto che Debora vada con lui. I due si portano dunque sul monte Tabor con i loro uomini, mentre Sisara dispone i suoi carri nella pianura. La battaglia ha luogo presso il torrente Kison, dove Sisara viene sconfitto e il suo esercito annientato.

Nella seconda parte del racconto in prosa (Gdc 4,11.17-22), è narrata l'*uccisione di Sisara*. Questi si rifugia nella tenda di Giaele, moglie di Eber, il quale apparteneva al clan dei keniti (cfr. Gdc 1,16). La donna lo nasconde sotto una coperta, ma poi prende un picchetto della tenda e glielo configge nella testa. In se stesso il gesto della donna è biasimevole, perché vi era pace tra il gruppo di Giaele e quello di Sisara (cfr. v. 11): ella, inoltre, colpisce Sisara a tradimento, nel sonno. L'autore biblico non esprime un giudizio morale sulla vicenda, ma la presenta come un segno della rovina che colpisce i nemici del popolo di Dio.

La vittoria di Barak e di Debora viene poi cantata in una *composizione poetica* (Gdc 5) che appartiene agli strati più antichi della Bibbia. Il testo, che purtroppo a volte è piuttosto corrotto, rivela analogie nella lingua e nelle immagini con la poesia cananea ed è esente da rifacimenti posteriori. Esso è importante perché ha conservato notizie circa la situazione delle tribù in un periodo molto arcaico. Dal cantico risulta che hanno combattuto contro i cananei solo alcune di esse (Efraim, Beniamino, Machir/Manasse, Zabulon e Issacar), mentre altre (Ruben, Galaad/Gad, Dan e Aser) non si sono mosse. Giuda non appare ancora alla ribalta della storia. La vittoria degli israeliti è attribuita a uno straripamento improvviso del fiume Kison, che durante l'estate è quasi asciutto: i carri dei cananei vengono bloccati dalle acque, mentre gli israeliti, che combattono a piedi, hanno la meglio. Altamente poetica è la finale del cantico, che descrive l'attesa della madre di Sisara, preoccupata per il ritardo del figlio (5,24-31).

Sebbene sia Barak il capo dell'esercito, il merito della vittoria va tutto a Debora. La sua vicenda mette in luce come Dio si serva dei mezzi più deboli, in questo caso di una donna, per sconfiggere la potenza umana e per salvare i suoi eletti.

b. Gedeone (Gdc 6-8)

I cananei rappresentavano un pericolo interno per gli israeliti, la cui sicurezza però era minacciata anche da popolazioni che risiedevano a est del Giordano. Si tratta dei madianiti, i quali fanno continue razzie e gli israeliti, ridotti in miseria, gridano al Signore (Gdc 6,1-6). Un profeta avverte che ciò è dovuto al fatto che il popolo ha adorato gli dèi degli amorrei (Gdc 6,7-10). Subito dopo, è raccontata la vocazione di Gedeone (Gdc 6,11-24): l'«angelo di JHWH» gli appare e gli conferisce il compito di sconfiggere i madianiti; Gedeone obietta di non essere adatto a questo compito, ma l'angelo gli assicura che il Signore sarà con lui. Come segno della sua missione divina, l'angelo fa ardere la carne e le focacce azzime che Gedeone gli aveva offerto e, assicurandogli che non morrà, gli dice: «La pace sia con te»: egli perciò costruisce in quel luogo un altare che chiama «JHWH-pace». Durante la notte Gedeone distrugge l'altare di Baal costruito da suo padre, erige un altare a JHWH e vi offre in sacrificio un giovenco. Questo gesto rappresentava un sacrilegio, per cui il popolo minaccia di ucciderlo, ma suo padre Ioas lo protegge sfidando Baal a difendere la sua causa: in questa occasione, Gedeone riceve il nome di Ierub-Baal che significa «Che Baal difenda» (6,25-32).

Quando, per l'ennesima volta, i madianiti invadono la pianura di Izreel, lo Spirito di JHWH investe Gedeone: egli chiama alle armi i membri del suo clan, gli abiezeriti e manda messaggeri alle tribù di Manasse, di Aser, di Zabulon e di Neftali (Gdc 6,33-35). A questo punto è raccontata la *prova del vello* (Gdc 6,36-40) che rappresenta il segno che Gedeone aveva chiesto al momento della propria vocazione (cfr. 6,17): per due volte egli espone nella notte una pelle di pecora, chiedendo, la prima volta, che essa sia bagnata dalla rugiada mentre tutto intorno resta asciutto e, la seconda, che essa rimanga asciutta mentre tutto è bagnato. Ciò si realizza puntualmente, confermando così il carattere divino della sua missione.

Gedeone deve ora organizzare il suo esercito (Gdc 7,1-8). Con i trentaduemila uomini che è riuscito a radunare, egli si accampa alla fonte di Carod, mentre i madianiti sono accampati più a nord, nella pianura. Prima della battaglia, Dio gli fa presente che i suoi uomini sono troppi, perché Israele potrebbe essere tentato di attribuire a se stesso la vittoria; perciò gli ordina di lasciar andare tutti quelli che hanno paura. Ne restano ventiduemila, ma Dio gli comunica che sono ancora troppi e gli ordina di condurli presso un corso d'acqua e di sottoporli a una prova: quelli che lambiranno l'acqua con la lingua resteranno con lui, quelli, invece, che si piegheranno sulle ginocchia portando l'acqua alla bocca con le mani saranno congedati. Egli esegue l'ordine e l'esercito degli israeliti si riduce a trecento soldati.

Di nascosto, Gedeone scende nel campo nemico e ascolta un soldato che narra un sogno dal quale appare chiaramente che sarà lui il vincitore (Gdc 7,9-15). Allora divide i suoi in tre schiere e dà a ciascuna una tromba e una fiaccola che vengono nascoste in una brocca. Accostandosi all'accampamento madianita da tre direzioni diverse, essi spezzano le brocche e suonano le trombe. I madianiti pensano di essere assaliti da un grande esercito e cominciano a uccidersi a vicenda, fuggendo poi verso Oriente (Gdc 7,16-22). Secondo l'ideologia della guerra santa, è Dio che combatte contro i nemici, mentre gli israeliti stanno a guardare. Dopo la disfatta dell'esercito nemico, Gedeone chiede agli efraimiti di chiudere i guadi del Giordano (Gdc 7,23-25): essi collaborano, ma poi si lamentano per essere stati esclusi dalla battaglia (Gdc 8,1-3). Intanto, Gedeone insegue i madianiti oltre il Giordano e chiede la collaborazione degli abitanti di Succot e di Penuel, i quali però si rifiutano. Egli fa prigionieri Zebach e Zalmunna, re dei madianiti, e, di ritorno dalla spedizione, punisce i capi di Succot, demolisce la torre di Penuel e infine uccide i due re prigionieri (Gdc 8,4-21).

Un ultimo brano racconta la *fine di Gedeone* (Gdc 8,22-32). In seguito alle sua vittoria, gli israeliti chiedono a Gedeone di diventare loro re, ma egli rifiuta, perché solo JHWH dovrà regnare su di loro. Tuttavia Gedeone non è fedele a Dio fino all'ultimo: con il bottino di guerra egli fa un ᵓ*efod* d'oro che pone nella sua città di Ofra e tutto il popolo si prostra davanti a esso. Non si sa con precisione che cosa fosse un ᵓ*efod*: a volte indica un capo di vestiario indossato dai sacerdoti (cfr. 1Sam 2,18), altre volte un mezzo per consultare il Signore (cfr. 1Sam 14,3; 23,9), altre ancora è associato agli idoli *terafîm* (cfr. Gdc 17,5; 18,14.17-18.20). Il fatto che sia d'oro suggerisce che qui si tratti di un idolo. Perciò l'autore deuteronomistico annota che ciò fu causa di rovina per Gedeone e per la sua casa (cfr. 8,27). Egli informa che per quarant'anni, cioè durante tutta la vita di Gedeone, Israele fu in pace, e aggiunge che egli ebbe settanta figli, oltre ad Abimelec, nato da una sua concubina di Sichem, che sarà il protagonista del racconto successivo. Infine dà notizia della sua morte.

A conclusione della sua storia, è inserito questo amaro commento: «Dopo la morte di Gedeone gli israeliti tornarono a prostituirsi a Baal e presero Baal-Berit come loro dio. Gli israeliti non si ricordarono del Signore loro Dio che li aveva liberati dalle mani di tutti i loro nemici all'intorno e non dimostrarono gratitudine alla casa di Ierub-Baal, cioè di Gedeone, per tutto il bene che egli aveva fatto a Israele» (Gdc 8,33-35).

c. Abimelec (Gdc 9)

Dopo la storia di Gedeone, è raccontata la vicenda di suo figlio Abimelec. Diversamente dal padre, che aveva rifiutato la regalità, egli propone ai sichemiti di farlo re piuttosto che sottomettersi ai settanta figli di Gedeone. Essi accettano e gli danno dei soldi con i quali assolda uomini senza scrupoli, massacra i suoi fratelli e alla fine è proclamato re: ma alla strage sfugge Iotam, l'ultimo figlio di Gedeone (9,1-6). Iotam si reca allora sulla cima del monte Garizim e, da lì, racconta ai capi di Sichem un apologo (Gdc 9,7-15): gli alberi della foresta vogliono ungere qualcuno come re e si rivolgono prima all'ulivo, poi al fico e infine alla vite, ma tutti rifiutano. Allora fanno la proposta al rovo, il quale dice: «Se davvero mi ungete re su di voi, venite, rifugiatevi alla mia ombra; se no, esca un fuoco dal rovo e divori i cedri del Libano» (v. 15). Da questo apologo risulta che sono proprio i più inetti a cercare il potere, che poi esercitano in modo tirannico e oppressivo. Iotan rimprovera poi i sichemiti per l'ingratitudine dimostrata verso la famiglia di suo padre e prean-

nunzia che essi e Abimelec saranno causa vicendevole di rovina (9,16-21).

La profezia di Iotam si realizza ben presto (Gdc 9,22-57). Abimelec regna per tre anni, ma alla fine un certo Gaal guida una rivolta dei sichemiti contro di lui. Abimelec, informato da Zebul, suo luogotenente, contrattacca vittoriosamente e distrugge Sichem uccidendone gli abitanti. Ma quando tenta di conquistare una delle città vicine, Tebes, Abimelec è mortalmente ferito da una macina da mulino fatta cadere da una donna dall'alto della torre della città assediata. Per evitare la vergogna di essere ucciso da una donna, Abimelec chiede al suo scudiero di finirlo con la sua spada. La vicenda termina con una triste considerazione: «Così Dio fece ricadere sopra Abimelec il male che aveva fatto contro suo padre, uccidendo settanta suoi fratelli. Dio fece anche ricadere sul capo della gente di Sichem tutto il male che essa aveva fatto; così si avverò su di loro la maledizione di Iotam, figlio di Ierub-Baal».

La storia di Abimelec rappresenta un primo tentativo di stabilire la monarchia in Israele in modo violento, senza alcun riferimento a JHWH. In base al concetto deuteronomistico di retribuzione, il suo fallimento è presentato come punizione per i crimini da lui commessi. Ma, più in profondità, la sua storia serve ad aprire il discorso sulla monarchia: essa è negativa in se stessa, come sembra intendere l'apologo di Iotam. Ciò vale soprattutto per Israele perché, come aveva affermato Gedeone, JHWH è il suo vero re (cfr. Gdc 8,23). Il problema resta tuttavia aperto perché, come sarà ripetuto in seguito, senza un re la situazione si sta deteriorando in modo inarrestabile.

B. IEFTE E I GIUDICI MINORI (GDC 10-12)

Gedeone è l'ultimo dei liberatori di Israele. Dopo di lui sono nominati cinque personaggi, i quali sono presentati come «giudici». Si suppone che essi fossero funzionari che ricoprivano una carica fissa, ma la scarsità di informazioni non permette di determinare quali fossero i loro compiti. Le cifre date per il periodo in cui sono rimasti in carica non sono convenzionali e quindi si può pensare che abbiano qualche fondamento storico. Di ciascuno è ricordato qualche particolare pittoresco, che probabilmente è servito a conservarne la memoria.

Dopo la menzione dei primi due, Tola e Iair (Gdc 10,1-5), dei quali si danno solo le generalità, è riportata la *storia di Iefte*, al quale

è dedicato lo spazio più lungo (Gdc 10,6 - 12,7). Anzitutto l'autore presenta la situazione generale (Gdc 10,6-18) alla luce dello schema teologico deuteronomistico: Israele ha reso culto ad altri dèi, il Signore lo ha punito mandando gli ammoniti i quali opprimono la popolazione di Galaad. Il popolo alza le proprie grida al Signore, il quale lo ammonisce e lo invita a ritornare a lui. Gli israeliti obbediscono e, mentre gli ammoniti si schierano in Galaad, essi si radunano in Mizpa. I capi di Galaad si chiedono allora chi li guiderà alla battaglia. A questo punto, entra in scena Iefte (Gdc 11,1-11): egli è figlio di Galaad ma, essendo nato da una prostituta, era stato cacciato dai suoi fratelli e si era messo a capo di una banda di briganti. A lui si rivolgono i capi di Galaad e accettano la condizione da lui posta: se vincerà, dovranno accettarlo come loro capo. Nei negoziati con gli ammoniti (Gdc 11,12-28), Iefte difende il diritto degli israeliti al possesso della terra, adducendo il fatto che JHWH l'ha data loro in dono. L'argomentazione, però, non convince gli ammoniti i quali si dispongono alla guerra.

Nel racconto che segue (Gdc 11,29-40), l'autore annota anzitutto che «lo Spirito del Signore venne su Iefte»: nonostante tutto, anche lui è un condottiero guidato da Dio. Prima di iniziare la battaglia, egli cerca di assicurarsi la vittoria promettendo alla divinità di offrire in sacrificio la prima persona che incontrerà al suo ritorno. Egli vince, ma per sua disgrazia gli va incontro per prima sua figlia. Quando viene a conoscenza del voto fatto dal padre, la fanciulla accetta di essere sacrificata, ma, siccome è ancora vergine, chiede un po' di tempo per piangere con le sue compagne sui monti la sorte di morire senza figli. È così spiegata l'origine di un rito praticato ogni anno dalle donne israelite.

La storia di Iefte termina con il racconto di una contesa tra Efraim e Galaad (Gdc 12,1-7), determinata dal fatto che Iefte non aveva convocato questi ultimi nella guerra contro gli ammoniti. Ne nasce uno scontro armato: gli efraimiti invadono Galaad, ma sono battuti e cercano di fuggire oltre il Giordano; ai guadi vengono però intercettati dai galaaditi, i quali, per riconoscerli, li costringono a dire la parola *šibbolet* (spiga di frumento), che essi per una inflessione dialettale pronunciano invece *śibbolet*. È questo un altro esempio di guerra fra le tribù, che solo vagamente si ricollega con gli avvenimenti precedenti. A conclusione, si informa il lettore che Iefte fu giudice per sei anni, poi morì e fu sepolto in Galaad. Dopo la storia

di Iefte, sono menzionati altri tre giudici: Ibsan, Elon e Abdon (Gdc 12,8-15).

Nel racconto di Iefte è strano non tanto il fatto che egli faccia voto di sacrificare un essere umano, quanto piuttosto che il narratore dia l'impressione che JHWH lo accetti concedendogli la vittoria e, per di più, dia per scontata la necessità di eseguirlo. Ciò si spiega supponendo che il racconto sia sorto in un ambiente in cui i sacrifici umani erano ancora accettati. È probabile che il redattore deuteronomistico l'abbia conservato in questo contesto non solo come segno della misericordia di JHWH verso Israele, ma anche per proporre come modello ai suoi lettori l'atteggiamento della figlia di Iefte, la quale è disposta a sacrificarsi per il bene di tutto il popolo.

C. Le gesta di Sansone (Gdc 13-16)

Al termine della sezione riguardante i giudici minori, viene riportata la storia di Sansone. Questo ciclo non era compreso nel libro dei liberatori, dal quale il redattore finale ricava la prima parte del libro: ne è prova il fatto che non contiene le gesta di un condottiero o di un capo tribù, ma una serie di aneddoti popolari riguardanti un eroe locale, appartenente alla tribù di Dan. Prima della migrazione verso il nord (cfr. Gdc 17-18), questa tribù si trovava nella Sefela, la zona collinare tra le montagne della Giudea e il litorale mediterraneo, occupata dai filistei (cfr. Gs 19,40-48).

La storia di Sansone è una raccolta di bravate e di seduzioni di donne, che alla fine conducono l'eroe alla rovina. Quando il redattore del libro ha pensato di servirsi di questi racconti per completare il quadro del periodo dei giudici, ha dovuto armonizzarli con il resto della narrazione. Il rispetto per le sue fonti gli impediva di apportare loro modifiche sostanziali. Non restava, perciò, altra via che quella di inquadrarli in una cornice che desse a tutto il complesso un chiaro orientamento religioso. Egli lo ha fatto collocando, all'inizio e alla fine del complesso, due brani particolarmente significativi dal punto di vista religioso. Il racconto può essere così diviso in tre parti:

1. La nascita di Sansone (Gdc 13,1-25)
2. Le sue gesta (Gdc 14,1 - 16,3)
3. Cattura e morte di Sansone (Gdc 16,22-31).

1. La nascita di Sansone (Gdc 13,1-25).

L'annunzio della nascita di Sansone è introdotto con il solito ritornello deuteronomistico: gli israeliti tornano a fare quello che è male agli occhi del Signore e il Signore li mette nelle mani dei filistei per quarant'anni. Il fatto è narrato secondo lo stile tipico degli annunzi divini. Anzitutto viene messo in scena un uomo, Manoach, la cui moglie è sterile. A lei appare l'«angelo di JHWH», il quale le annunzia la nascita di un figlio e, al tempo stesso, le ordina di non bere bevanda inebriante e di non mangiare nulla di impuro perché il nascituro sarà «nazireo». La condizione dei nazirei comportava una particolare consacrazione a Dio: essi dovevano astenersi dal vino e da bevande inebrianti, non potevano tagliarsi capelli e, soprattutto, non dovevano aver contatti con cadaveri (cfr. Nm 6,2-8). Per Sansone, lo stato di nazireo inizia fin dal seno materno, in quanto già la madre è assoggettata ad alcuni degli obblighi a esso inerenti, e dovrà durare per tutta la vita, in quanto non dovrà mai tagliarsi i capelli, ai quali è associata una forza straordinaria. A lui, in quanto persona consacrata a Dio, spetterà il compito di liberare Israele dai filistei.

Dietro richiesta di Manoach, l'angelo appare una seconda volta e conferma il messaggio con le relative istruzioni. L'uomo offre allora un capretto in sacrificio e l'angelo si allontana con la fiamma che sale al cielo dall'altare. Il racconto termina con la notizia della nascita di Sansone: «Poi la donna partorì un figlio che chiamò Sansone. Il bambino crebbe e il Signore lo benedisse. Lo Spirito del Signore cominciò a investirlo quando era a Macane-Dan, tra Zorea ed Estaol» (Gdc 13,24-25).

Da questa introduzione risulta che, nonostante tutti gli elementi negativi che l'eroe manifesterà nella propria vita, Dio è dalla sua parte e lo assiste con la potenza del suo Spirito: questo sarà ancora nominato tre volte (Gdc 14,6.19; 15,14), come potenza che scende su di lui per dargli la forza fisica, ma soprattutto come segno della benevolenza divina.

2. Le gesta di Sansone (14,1 – 16,3)

Lo Spirito non abilita Sansone a guidare tutto Israele come giudice guerriero, né a liberare il popolo dall'oppressione dei filistei. Sebbene si dica che fu giudice in Israele (cfr. Gdc 15,20; 16,31), egli non combatte, come gli altri giudici, a beneficio del popolo, ma riporta sui filistei vittorie che mirano solo alla vendetta e al suo vantaggio personale. Di lui sono narrati alcuni episodi sensazionali e

burleschi, primo fra tutti il suo *matrimonio* con una donna filistea (Gdc 14,1-20). Durante il banchetto matrimoniale, Sansone racconta ai convitati, tutti filistei, un indovinello e fa con loro una scommessa: se sapranno interpretarlo darà loro trenta tuniche e trenta mute di vesti, se no, saranno loro a dover pagare lo stesso prezzo. Essi non sanno rispondere, ma alla fine minacciano la moglie e per mezzo suo gli carpiscono il segreto. Egli allora, infuriato, uccide trenta filistei di Asqalon e con le loro spoglie paga la scommessa; dopo di ciò se ne va, abbandonando la moglie.

In seguito viene a sapere che la moglie è stata data a un altro e, per vendicarsi, lega delle fiaccole alla coda di trecento volpi e le manda nei campi dei filistei bruciando così le loro messi e uccidendo molti di loro (Gdc 15,1-8). Siccome i filistei pretendono che i suoi compaesani lo consegnino nelle loro mani, egli li lascia fare, ma poi si libera e con una mascella d'asino uccide mille filistei: alla fine Dio lo disseta con acqua scaturita da una roccia (Gdc 15,9-20). A Gaza sfugge poi a un agguato mentre si trova a casa di una prostituta (Gdc 16,1-3).

3. Cattura e morte di Sansone (Gdc 16,22-31).

Sansone, infine, si innamora di una donna della valle di Sorek, Dalila, la quale dopo tre inutili tentativi, riesce a carpirgli il segreto della sua forza, gli taglia i capelli e lo consegna ai filistei: questi lo portano a Gaza, lo accecano, lo legano e lo mettono a girare una macina di mulino (Gdc 16,4-21).

La storia culmina con la morte di Sansone (Gdc 16,22-31). Mentre si trova in prigione, gli ricrescono i capelli e con essi la forza. Un giorno, mentre i capi dei filistei si trovano nel tempio per offrire un sacrificio al dio Dagon, la gente chiede di condurre Sansone perché li faccia divertire. Giunto nel tempio, Sansone si fa collocare tra le due colonne portanti e, dopo aver invocato il Signore, fa forza su di esse dicendo: «Che io muoia insieme con i filistei!». Il tempio allora cade addosso ai capi e a tutto il popolo che vi era dentro. L'autore commenta: «Furono più i morti che egli causò con la sua morte di quanti ne aveva uccisi in vita» (Gdc 16,30).

L'ultimo gesto di Sansone è determinato dal desiderio di vendetta. Tuttavia, egli appare qui come l'eroe che si abbandona totalmente a Dio e affronta con coraggio la morte per sconfiggere i nemici del suo popolo. Nella prospettiva di questa morte eroica, il narratore ha presentato la sua storia, dandogli così un posto fra i

giudici di Israele. Il lettore è quindi invitato a non vedere la grandezza di questo eroe nelle imprese compiute in vita, ma piuttosto in questa morte cercata e accettata come segno di fedeltà totale a Dio.

D. Aggiunte (Gdc 17-21)

Al termine del libro, il narratore inserisce due lunghi racconti che servono a dare un quadro negativo del periodo dei giudici, mostrando gli inconvenienti che comportava l'assenza di una struttura di governo centralizzata. Essi prendono lo spunto da due vicende emblematiche, di cui non si conosce il luogo di origine e l'intento con il quale sono state composte:

1. Origine del santuario di Dan (Gdc 17-18)
2. Guerra contro i beniaminiti (Gdc 19-21).

1. Origine del santuario di Dan (Gdc 17-18).

Il protagonista di questo racconto è un levita che fungeva da sacerdote presso una famiglia di efraimiti che si erano fatti un idolo. Mentre sta emigrando verso il nord, un gruppo di daniti lo preleva e lo porta con sé insieme con il simulacro della divinità. Quando giungono a Lais, nel nord della terra di Canaan, uccidono tutti gli abitanti della regione e fondano la città di Dan e il santuario omonimo.

Il racconto presenta diversi aspetti problematici. In contrasto con le concezioni deuteronomistiche, si narra senza accenti critici la fondazione di un centro di culto in Dan e non si condanna espressamente l'uso di immagini; anche il comportamento del levita non è sufficientemente stigmatizzato. Infine, nessuna parola di biasimo è detta circa l'uccisione degli abitanti di Lais, i quali erano gente pacifica e non avevano fatto niente di male ai daniti. Si capisce perciò che si tratta di un racconto preesistente, che è stato accolto nel libro senza particolari cambiamenti. Il motivo è così segnalato dal redattore: «In quel tempo non c'era un re in Israele; ognuno faceva quello che gli pareva meglio» (Gdc 17,6); «In quel tempo non c'era un re in Israele...» (Gdc 18,1). Pur non esprimendo alcun giudizio sui singoli aspetti del racconto, il redattore lo presenta globalmente come sintomo di una situazione negativa, dovuta alla mancanza di un governo centrale. A modo suo, anche questo episo-

dio serve a chiarire come mai, nonostante le obiezioni contro la monarchia, questa alla fine sarà introdotta in Israele.

2. La guerra contro i beniaminiti (Gdc 19-21).

Anche in questo racconto si parla di un levita, il quale si reca dalla montagna di Efraim a Betlemme, per riprendere la sua concubina che lo aveva lasciato per tornare dai suoi: di ritorno, pernotta a Gabaa di Beniamino, dove trova ospitalità presso un vecchio. Ma gli abitanti del paese vogliono abusare di lui. Egli allora cede loro la concubina, che viene violentata e, il mattino dopo, è ritrovata morta sulla soglia della casa. Il levita allora informa le tribù di ciò che è capitato. Queste si uniscono e, per vendicare il grave oltraggio, scendono in guerra contro i beniaminiti, dopo aver giurato che mai avrebbero dato loro in moglie le proprie figlie. La situazione però sfugge loro di mano e la tribù di Beniamino è quasi completamente distrutta. Si rende perciò necessario dare moglie ai superstiti. Per non venire meno al giuramento, le tribù decidono di punire severamente la città di Iabes di Galaad, i cui uomini non avevano partecipato alla guerra: ne uccidono tutta la popolazione, ma risparmiano le donne vergini che sono date in matrimonio ai beniaminiti. Siccome occorrevano altre donne, permettono che essi rapiscano le ragazze di Silo nel bel mezzo di una celebrazione festiva.

Questo racconto presenta diversi aspetti oscuri: il comportamento dei beniaminiti, come pure quello del levita nei confronti della sua concubina e degli altri israeliti nei confronti dei loro connazionali, non sono giustificabili neppure nel contesto della mentalità dell'epoca. Tuttavia, bisogna sottolineare che il redattore non ha riportato la vicenda con intenti moralistici, ma solo per illustrare al vivo la disgregazione della società israelitica. Anche qui, come nell'appendice precedente, si osserva subito all'inizio che allora «non c'era un re in Israele» (Gdc 19,1) e si aggiunge, alla fine, che «in quel tempo non c'era un re in Israele; ognuno faceva quel che gli pareva meglio» (Gdc 21,25). Il libro dei Giudici termina così mostrando che anche per Israele, nonostante remore e resistenze di ogni tipo, era ormai giunto il tempo di organizzarsi adottando una forma monarchica di governo.

CONCLUSIONE

Nel grande complesso della storia deuteronomistica, il libro dei Giudici funge da cerniera tra l'epopea della conquista, in cui tutto il

popolo appariva unito sotto la guida di Giosuè, e il periodo della monarchia, in cui Israele si avvierà inesorabilmente alla rovina. In questo libro i redattori finali, diversamente da quanto hanno fatto nel libro precedente, hanno conservato, senza notevoli cambiamenti, un materiale preesistente, fatto di racconti epici e leggendari, nei quali è descritto un tempo lontano in cui dominava la lotta per la sopravvivenza. Tuttavia, hanno saputo imprimere in esso una dimensione autenticamente religiosa, mostrando come JHWH intervenga in favore del suo popolo, sulla linea di quanto aveva fatto nell'esodo dall'Egitto e nella conquista della terra. Il modello adottato è ancora, come in Giosuè, quello della guerra santa, il cui esito è scontato in partenza perché è JHWH che combatte in prima persona contro i nemici del suo popolo.

Nelle sue imprese, Dio si serve di capi carismatici da lui suscitati e sospinti dal suo Spirito, che rivelano il proprio carisma mediante imprese straordinarie. Il loro ruolo è in realtà molto limitato, in quanto operano come strumenti provvisori nelle mani di JHWH che resta l'artefice primario della storia. Tuttavia, in essi comincia a modellarsi la figura del mediatore scelto direttamente da Dio per dare una salvezza stabile al suo popolo in pericolo e per instaurare in modo visibile la sua regalità. È proprio sulla falsariga di queste figure carismatiche che saranno descritte le grandi personalità che caratterizzeranno la storia successiva di Israele.

Anche nel libro dei Giudici appare la visione deuteronomistica della storia, caratterizzata dall'alternarsi di interventi salvifici di Dio e di risposte inadeguate e peccaminose da parte del popolo. Questo schema trova la sua espressione più completa nella seconda introduzione del libro, dove i rapporti tra JHWH e Israele si sviluppano secondo una logica prestabilita: peccato d'Israele, intervento di JHWH, pentimento del popolo e invocazione d'aiuto, intervento salvifico di Dio, che suscita un giudice come salvatore di Israele, ricaduta nel peccato e nuovo inizio del ciclo. Utilizzando questo schema, il redattore deuteronomistico vuole dimostrare che tutta la storia d'Israele è sottoposta all'azione libera e potente di JHWH, il quale raggiunge i suoi scopi non solo mediante la libera adesione di Israele ma anche in contrasto con essa.

Il modo in cui Dio guida il suo popolo mediante i giudici è considerato dal redattore come un modello sempre valido e

insuperato. Il deterioramento della situazione, che si fa sentire anche in questo periodo, deve ricercarsi nel comportamento del popolo e non in errori commessi dai suoi capi carismatici, per quanto essi si dimostrino spesso e volentieri impreparati e violenti. Diversamente avverrà nella storia dei re, ai quali sarà addossata la principale responsabilità della catastrofe. Anche nel libro dei Giudici, la monarchia non è vista con grande simpatia, come appare dalla vicenda di Abimelec e dall'apologo di Iotam (Gdc 9,8-15). Il fatto che il disordine tipico di questo periodo sia attribuito all'assenza della monarchia (cfr. 17,6; 18,1; 19,1) non rappresenta un attestato di simpatia nei confronti di questa istituzione, ma la consapevolezza che a un male estremo si dovrà porre rimedio con un altro male che, purtroppo, a lungo andare si dimostrerà ancora peggiore del primo.

Infine, bisogna dare atto al redattore del fatto che, nonostante la sua simpatia per i giudici, non teme di conservare il ricordo di intrighi, lotte e violenze e, in generale, di azioni tutt'altro che edificanti commesse in tale periodo. Egli guarda la miseria umana con occhio obiettivo e forse anche disincantato: è questo il suo primo atto di fede nella potenza salvifica di JHWH che, malgrado tutto, non abbandona il suo popolo. Per lui, lo scandalo sarebbe piuttosto ignorare o sorvolare gli aspetti più sconcertanti delle vicende umane, perché il primo passo per uscire da una situazione negativa è proprio quello di guardarla in faccia, senza nasconderla o camuffarla. Se JHWH tiene saldamente nelle proprie mani la storia umana, questa non potrà non avere, nonostante tutto, un esito positivo.

XII
DAVIDE, IL RE SCELTO DA DIO
(1-2 Samuele)

I due libri di Samuele costituivano originariamente un unico volume, a cui era dato il nome del grande profeta e giudice, non solo perché in essi egli ha un ruolo di primo piano, ma anche perché si riteneva che ne fosse l'autore. Questa convinzione è attestata in un testo tardivo in cui si dice: «Le gesta del re Davide, le prime come le ultime, sono descritte nei libri del veggente Samuele, nel libro del profeta Natan e nel libro del veggente Gad» (1Cr 29,29).

I traduttori greci divisero il libro in due blocchi che divennero i primi due volumi di un'opera in quattro volumi, comprendente anche gli attuali libri dei Re, chiamata «Libri dei Regni». Nella Vulgata latina, Gerolamo mantenne questa divisione, chiamando però il complesso «Libri dei Re». Gli ebrei, invece, hanno considerato 1-2Samuele come un unico libro fino al secolo XV, quando hanno assunto la divisione ormai classica in due libri, pur mantenendo come titolo il nome di Samuele, che è stato poi adottato nelle moderne traduzioni della Bibbia.

INTRODUZIONE

Il merito dei giudici era stato quello di unificare le forze di una o più tribù per far fronte ai pericoli di un'invasione nemica. Con l'evolversi della situazione, questa forma improvvisata di guida politica e militare si rivela insufficiente. Sorge quindi, per le tribù, la necessità di organizzarsi e di dar vita a una forma stabile di governo, che in quei tempi non poteva essere altro che la monarchia. Il collegamento tra l'epoca dei giudici e quella della monarchia israelitica è assicurato da Samuele, profeta e ultimo dei giudici, al cui nome sono intitolati questi due volumi del Corpo storico deuteronomistico. A lui, infatti, è stato assegnato il compito di introdurre la monarchia in Israele, dopo averne segnalato gli aspetti negativi e i rischi: egli stesso dovrà consacrare anzitutto il primo re, Saul, e poi, dopo la sua defezione, il nuovo re scelto da Dio, Davide. Ma, in realtà, proprio Davide è il protagonista dei due libri che portano il nome di Samuele.

I problemi sollevati dai due libri sono numerosi, ma si possono così sintetizzare:

1. Racconto biblico e realtà storica
2. Fonti e redazione

1. Racconto biblico e realtà storica

Il periodo nel quale sono ambientate le vicende narrate nei due libri è quello che va dal 1040 al 970 a.C. circa. Si tratta dell'epoca che fa seguito all'invasione dei popoli del mare. L'Egitto, nonostante la vittoria riportata contro di essi da Ramses III verso il 1175 a.C., ne era rimasto molto indebolito e aveva cessato di esercitare un ruolo diretto nelle vicende della Palestina. L'impero ittita, invece, ne era stato praticamente distrutto. In Mesopotamia era iniziata l'ascesa della potenza assira: ma le conquiste di Tiglat-Pilezer I (1113-1074 a.C.) non sono state mantenute dai suoi successori e, fino all'inizio del secolo IX, anche l'Assiria rimarrà silenziosa.

Ai popoli del mare appartenevano i filistei, i quali sono giunti in Palestina nello stesso tempo in cui si ritiene che gli israeliti siano arrivati da Est e si sono stabiliti nella zona costiera, dando origine a una confederazione di cinque città-stato, chiamata «Pentapoli filistea» (Askalon, Asdod, Ekron, Gat, Gaza). Da loro tutta la regione prenderà in seguito il nome di «Palestina» (da *pelištîm*, filistei). Il loro arrivo segna l'inizio dell'epoca del ferro: sembra che siano stati proprio i filistei a portare in Palestina questo metallo di cui gli israeliti erano sprovvisti (cfr. 1Sam 13,19-22; Gs 17,16; Gdc 1,19). Dal 1150 al 1050 a.C. circa essi penetrano sempre più verso l'interno del paese e occupano le vie di accesso alla zona montagnosa, giungendo fino a dominare quasi tutto il paese di Canaan.

In questo contesto si può collocare la sconfitta degli israeliti presso Eben-Ezer e Afek (1Sam 4,1-11) e, di conseguenza, si comprende il loro sforzo per darsi un governo unitario e monarchico. È significativo, inoltre, il fatto che i nemici di Israele in questo periodo siano soltanto i filistei e le altre popolazioni limitrofe: sarebbe appunto il silenzio dei grandi imperi che avrebbe dato a Israele l'unica possibilità storica di costituire, sotto Davide, un grande regno palestinese.

Il materiale narrativo contenuto nei due libri è senza dubbio molto antico. In modo particolare, per quanto riguarda la storia della successione al trono di Davide (2Sam 9-20), sebbene non sia possibile attribuirne la composizione a un periodo non troppo

lontano dalla morte del re, bisogna però ammettere che ha visto la luce prima della redazione finale del libro. Anche il materiale introdotto in un secondo tempo dai circoli profetici è antico, perché vi sono assenti le idee deuteronomistiche riguardanti l'unità del santuario e, soprattutto, manca ancora ogni allusione alla caduta del regno del Nord. I fatti sono narrati in modo imparziale, senza nascondere i lati negativi di personaggi molto lodati, come Davide, e quelli positivi di altri che, come Saul, sono chiaramente oggetto di biasimo. È significativo, infine, il fatto che nulla sia concesso al gusto dello straordinario e del meraviglioso.

Nonostante queste considerazioni, la storicità dei racconti contenuti nei libri di Samuele è difficilmente dimostrabile. Le scoperte archeologiche non hanno dato la possibilità di confermare se non informazioni marginali contenute nei due libri, quali la distruzione di Silo da parte dei filistei, l'influsso di questi ultimi su numerose città israelitiche, la conquista di Gerusalemme da parte degli israeliti, l'assenza della lavorazione del ferro sotto Saul. Nessun documento contemporaneo menziona Davide e il suo regno (eccetto la stele di Dan, che parla però non di Davide ma della «casa di Davide»). Se la descrizione dei libri di Samuele fosse attendibile, non si capirebbe perché gli imperi vicini non ne abbiano sentito parlare e non ne abbiano conservato alcun ricordo.

D'altra parte, il regno di Davide non poteva avere le proporzioni di cui parla la Bibbia. Un regno importante non nasce in una o due generazioni, ma ha bisogno, per affermarsi, di adeguate condizioni di sviluppo culturale e materiale. Tutt'al più si può pensare che si sia stabilito nella regione centrale di Giuda un piccolo regno che si è progressivamente consolidato. Secondo quanto possiamo ricavare dai testi biblici, Davide si è imposto perché ha saputo porre un argine alla pressione dei filistei. Inoltre egli, diversamente da Saul, aveva un vantaggio strategico: possedeva un «esercito» o almeno un gruppo di uomini il cui mestiere era quello delle armi. Costoro vivevano come mercenari: Davide si mette al servizio di un re filisteo (cfr. 1Sam 27), ricatta i proprietari della regione con metodi vicini a quelli della «mafia» (cfr. 1Sam 25), oppure lancia spedizioni contro altre popolazioni (cfr. 1Sam 30). Questi dati sono credibili, anche se non storicamente dimostrabili.

È possibile che Davide debba la sua notorietà al fatto che la sua tribù, quella di Giuda, ha preso il sopravvento sulle altre e il suo «capo» è stato considerato dalla tradizione come capo di tutto Israele. Il regno davidico, di dimensioni piuttosto modeste, acquistò

nella memoria collettiva degli israeliti un carattere quasi leggendario solo dopo la caduta di Samaria nel 721 a.C. Da quel momento, Gerusalemme prese il suo posto e diventò la città più importante della regione. I re di Giuda, che appartenevano alla «casa di Davide» (cfr. stele di Dan), fecero del loro antenato il primo re di un grande regno che corrispondeva forse più ai loro sogni che alla realtà storica. In seguito, indebolito l'impero assiro, i re di Giuda, e in modo speciale Giosia (640-609 a.C.), fecero appello al regno di Davide per estendere la loro zona d'influsso verso il Nord.

La storia biblica di Davide è dunque per molti versi un'opera di propaganda politico-religiosa: essa infatti è servita a imprimere nella mentalità collettiva dei giudei, ritornati in Palestina dopo l'esilio babilonese, l'immagine di una monarchia non ancora contaminata dalle deviazioni dei re di Giuda. Sull'immagine di Davide viene così a fondarsi l'attesa giudaica di un re suo discendente che sarà inviato da Dio negli ultimi tempi per salvare il suo popolo.

2. Fonti e redazione

I due libri di Samuele descrivono gli inizi della monarchia israelitica in modo vivace e pittoresco. Lo stile facile e scorrevole non riesce, però, a nascondere tutta una serie di problemi e di difficoltà che anche il semplice lettore può facilmente percepire. Anzitutto, appare subito il carattere eterogeneo del materiale in essi contenuto: tradizioni popolari, notizie promananti da fonti ben informate, liste, inni, oracoli, parabole.

Un altro aspetto caratteristico di questi libri sono le ripetizioni: spesso uno stesso episodio è narrato due volte, con sfumature e dettagli diversi. Per fare alcuni esempi, gli inizi della monarchia sono narrati due volte, l'una, in modo favorevole a essa e, l'altra, in modo negativo; Saul è ripudiato due volte da Samuele; l'introduzione di Davide alla corte di Saul è descritta in due modi diversi; Gionata interviene due volte a favore di Davide e due volte Davide risparmia la vita a Saul. Infine, le sezioni narrative che compongono i due libri sembrano blocchi autonomi, che hanno avuto una vita a sé prima di essere utilizzati senza tanti cambiamenti nella nuova opera.

Da questi rilievi appare che i due libri di Samuele sono il risultato di un lavoro di compilazione, portato a termine da uno o più autori che hanno fatto uso di un materiale di diversa origine, parzialmente già raccolto in blocchi narrativi autonomi. La presenza di doppioni e di ripetizioni ha fatto supporre che nei due libri fossero fusi due

documenti che rappresentano la continuazione di quelli che, secondo la teoria documentaria, formano il nucleo più antico del Pentateuco (J E). Attualmente, però, si preferisce considerare l'opera come il punto d'arrivo di un processo redazionale che è passato attraverso diverse tappe.

Anzitutto, le vicende riguardanti le origini e i primi passi della monarchia hanno costituito l'oggetto, sia a corte sia in ambienti popolari, di numerosi racconti staccati l'uno dall'altro e trasmessi ancora in modo orale. Molto presto questi racconti sono stati fusi in cicli narrativi più ampi, che corrispondono grosso modo alle sezioni di cui sono composti i due libri. Successivamente, una più profonda coscienza nazionale avrebbe favorito la fusione di diversi cicli narrativi in una narrazione organica, anche se ancora incompleta (*scritto fondamentale*). A questo scritto apparterrebbero il racconto *filomonarchico* dell'ascesa al trono di Saul (1Sam 9,1 10,16; 13; 14), quello dell'ascesa al trono di Davide (1Sam 16,14 2Sam 5) e infine la storia della sua successione (2Sam 9-20). Un po' più tardi sarebbero state aggiunte le tradizioni, derivanti dal santuario di Silo, riguardanti l'arca (1Sam 4-6), e quelle del santuario di Galgala riguardanti le guerre di Saul (1Sam 13,1-7.16-23; 14,1 15,9).

Sotto l'influsso dei circoli profetici che nel Nord avevano preso posizione contro le deviazioni della monarchia, allo scritto fondamentale sarebbero stati poi aggiunti numerosi brani, spesso paralleli a quelli in esso contenuti: la vocazione di Samuele come profeta (1Sam 1-3), la vittoria di Samuele sui filistei con la forza della parola profetica (1Sam 7), il racconto *antimonarchico* dell'ascesa di Saul al trono (1Sam 8; 10,17-27; 12), la rottura tra Samuele e Saul (1Sam 13,7-15; 15,10-35), l'unzione di Davide (1Sam 16,1-13) e l'annunzio della rovina di Saul (1Sam 28).

Poco prima della caduta di Gerusalemme o nei primi anni dell'esilio, i due libri sarebbero entrati a far parte dell'opera storica deuteronomistica. Sembra però che, diversamente da quanto è avvenuto per i libri dei Giudici e per quelli dei Re, i redattori deuteronomistici si siano limitati ad aggiungere alcune indicazioni cronologiche (1Sam 4,18; 2Sam 2,10-11; 5,4-5) e qualche compendio storico (1Sam 2,27-36; 2Sam 7,18-29), a rielaborare qualche testo, come la profezia di Natan (2Sam 7,1-24) e a inserire qua e là frasi di stile deuteronomistico (cfr. 1Sam 7,3-4; 12,11.15.20-24). È probabile che in questo stesso momento sia stato aggiunto il cantico di Anna (1Sam 2,1-10) e, al termine dei libri, un materiale inedito che rischiava di cadere nell'oblio: l'uccisione dei discendenti di Saul

(2Sam 21) e il salmo di Davide (2Sam 22), le ultime parole di Davide e l'elenco dei suoi prodi (2Sam 23) e, infine, la vicenda del censimento (2Sam 24).

I libri di Samuele hanno raggiunto, dunque, la forma attuale solo dopo un lungo periodo di tempo, nel quale si sono avute successive rielaborazioni e aggiunte. Le ricostruzioni, anche se in parte ipotetiche, di questo processo possono dare un'idea di come questi libri si sono formati, aiutando così a comprendere le particolarità che essi presentano. Il contenuto dei libri di Samuele, può dividersi nelle seguenti sezioni:

A. Il ciclo di Samuele (1Sam 1-7)
B. Storia di Saul (1Sam 8-15)
C. L'ascesa al trono di Davide (1Sam 16-31; 2Sam 1)
D. Regno davidico (2Sam 2-8)
E. Successione al trono davidico (2Sam 9-20)
F. Supplementi (2Sam 21-24)

A. Il ciclo di Samuele (1Sam 1-7)

La prima sezione dell'opera contiene i racconti in cui Samuele svolge il ruolo di protagonista, interrotti dal racconto delle vicende riguardanti l'arca dell'alleanza. La sezione può dunque dividersi in questo modo:

1. Infanzia e adolescenza di Samuele (1Sam 1-3)
2. La storia dell'Arca (1Sam 4-6)
3. Attività di Samuele come giudice (1Sam 7).

1. Infanzia e adolescenza di Samuele (1Sam 1-3)

In questa parte della sezione è conservata una serie di racconti trasmessi nell'ambito del santuario di Silo, situato circa 20 km a sud dell'odierna Naplus, che appare alla fine del periodo dei giudici come il principale luogo di culto israelitico (cfr. Gs 18,1; 21,2). In esso, JHWH è adorato come il «Signore degli eserciti» (cfr. 1Sam 1,3), cioè delle schiere di Israele: questo titolo si è formato in connessione con l'arca dell'alleanza, che rappresenta il trono di JHWH in quanto capo delle schiere israelitiche (cfr. 4,4). È probabile che questo blocco letterario fosse già composto prima di entrare a far parte del libro.

La sezione si apre con il racconto della *nascita di Samuele* (1,1-28), che è composto secondo lo schema classico della madre sterile che ottiene da Dio il dono di un figlio. Sua madre, Anna, moglie di un efraimita di nome Elkana, profondamente addolorata per la sua sterilità, rivolge a Dio la propria preghiera nel santuario di Silo e viene esaudita. Come Sansone, Samuele è consacrato a Dio fin dal seno materno (v. 11; cfr. Gdc 13,5; cfr. Ger 1,5). Il suo nome è spiegato con la radice *šaʾal*, domandare (v. 20), che propriamente dovrebbe dare origine al nome «Saul»: non è mancato chi, partendo da questo fatto, ha avanzato l'ipotesi che questo brano raccontasse originariamente la nascita del primo re. In attuazione del voto fatto dalla madre, Samuele è offerto al tempio, dove riceve la sua educazione dal sacerdote Eli (vv. 24-28): il fatto che egli, pur senza appartenere alla tribù di Levi, sia destinato a svolgere funzioni sacerdotali, è un segno dell'arcaicità del materiale utilizzato.

Nel contesto della consacrazione di Samuele a Dio, è inserito il *cantico di Anna* (1Sam 2,1-10). È, questo, un salmo di ringraziamento, in cui trova espressione la spiritualità dei poveri di Israele (cfr. Sof 2,3). In esso è promessa la liberazione a diverse categorie di diseredati che hanno riposto in Dio la loro speranza: a costoro sono contrapposti i ricchi e i potenti, dei quali si dice che vanno incontro all'insuccesso e alla rovina. Il collegamento di questo salmo con la vicenda di Anna è suggerito dal fatto che in esso si accenna alla donna sterile che riceve il dono della fecondità (v. 5). Il salmo è collegato con l'ideologia regale mediante il verso finale: «Il Signore giudicherà gli estremi confini della terra; darà forza al suo re ed eleverà la potenza del suo Messia» (v. 10). Questo verso rivela che il cantico è stato composto nell'epoca della monarchia ed è stato inserito nel contesto attuale solo dopo l'esilio.

Nel brano successivo, sono descritti i soprusi commessi dai figli di Eli, i quali spingevano la loro avidità fino a sottrarre la carne dei sacrifici prima ancora che fosse offerta a Dio (1Sam 2,12-17): in contrapposizione al loro comportamento, viene segnalata la *crescita di Samuele* alla presenza di Dio (1Sam 2,18-21). Eli rimprovera sì i suoi figli, ma il suo intervento è debole e inefficace (1Sam 2,22-26). Questa contrapposizione tra il piccolo Samuele e i figli di Eli mette in luce la svolta che si sta preparando. Alla fine, è inserito un brano deuteronomistico (1Sam 2,27-36) nel quale un innominato uomo di Dio annunzia a Eli il castigo che lo colpirà: i suoi due figli, Ofni e Finees, moriranno nello stesso giorno e la sua famiglia sarà distrutta, mentre al suo posto subentrerà un sacerdote fedele (v. 35). Queste

parole alludono forse già a Sadoc, discendente di un altro figlio di Aronne, che sarà nominato sommo sacerdote da Salomone in sostituzione di Ebiatar, unico sopravvissuto della casa di Eli, passato al servizio di Davide (cfr. 1Sam 22,6-23; 1Re 2,26-27).

Su questo sfondo, di corruzione da una parte e di debolezza dall'altra, è narrata la *vocazione di Samuele* (1Sam 3,1-11), che rappresenta un significativo rilancio dell'azione di Dio in favore del suo popolo. Questo racconto è un modello significativo di vocazione profetica. Alla chiamata di Dio si oppone l'ostacolo costituito dall'inesperienza del giovane, il quale non capisce che è Dio a chiamarlo, ma alla fine l'ostacolo è tolto e Dio comunica a Samuele la propria parola. Il primo messaggio che gli è affidato ha come oggetto le sventure che colpiranno la famiglia di Eli perché questi, pur conoscendo gli abusi perpetrati dai suoi figli, non li ha puniti (1Sam 3,12-14). Samuele riferisce a Eli quanto Dio gli ha comunicato (1Sam 3,15-18). Dopo di ciò, inizia l'ascesa di Samuele (1Sam 3,19-21). Ciò che gli dà autorità non sono le sue doti personali, ma il fatto di non lasciare andare a vuoto una sola delle parole di JHWH: attraverso la sua parola Dio stesso parla a tutto Israele. In breve, viene qui illustrato il ruolo che Dio assegna ai suoi profeti, mostrando come la comparsa di uno di essi rappresenti l'unica speranza per tutto il popolo.

2. La storia dell'arca (1Sam 4,1 - 7,1)

Alla vocazione di Samuele fa seguito il racconto della punizione inflitta da Dio alla famiglia di Eli per il peccato commesso dai suoi figli: gli israeliti sono sconfitti dai filistei ad Afek, dove vengono uccisi i due figli del sacerdote e l'arca, che era stata portata per dare coraggio ai combattenti, cade nelle mani dei nemici (1Sam 4,1b-11). Informato della disfatta, Eli cade dal sedile su cui era seduto e muore (1Sam 4,12-18). Anche la moglie di Finees, che era incinta, è colta dalle doglie del parto e muore mentre dà alla luce un figlio (1Sam 4,19-22).

Intanto i filistei, dopo essersi impadroniti dell'arca dell'alleanza, sono colpiti da terribili sventure (1Sam 5,1-12): ad Asdod il dio Dagon è costretto a prostrarsi faccia a terra di fronte a essa; sia ad Asdod sia nelle altre città in cui l'arca è portata scoppia poi la peste. Costernati, i filistei decidono di rinviare l'arca agli israeliti (1Sam 6,1-12): dietro suggerimento dei loro sacerdoti e indovini, essi pongono sull'arca cinque bubboni e cinque topi d'oro, poi mettono l'arca su un carro trainato da due vacche che avevano i loro piccoli nella

stalla. Nonostante ciò, le vacche vanno diritte verso il territorio israelitico e si fermano a Bet-Semes. All'arrivo dell'arca, gli abitanti del paese offrono a Dio olocausti e vittime, ma, poiché hanno guardato l'arca, settanta di loro muoiono improvvisamente (1Sam 6,13-19). Essi allora, sconcertati, inviano l'arca a Kiriat-Iearìm, dove viene collocata nella casa di un certo Abinadab (1Sam 5,1 - 7,1). Qui termina la storia dell'arca, che avrà il suo epilogo quando Davide la condurrà a Gerusalemme (cfr. 2Sam 6).

La vicenda dell'arca mostra che nessun oggetto di culto può catturare la potenza di JHWH e costringerlo a intervenire in favore del popolo, quando esso pecca contro di lui. Tuttavia, Dio ha scelto l'arca come segno efficace della sua presenza e, perciò, non può abbandonarla in mani straniere. Vi è qui tutta la tensione propria della religione israelitica tra la fede nella presenza stabile di Dio in mezzo al suo popolo e la convinzione che nessun oggetto o segno religioso può giovargli se esso non è fedele a lui.

3. Attività di Samuele come giudice (1Sam 7,2-17)

Il ciclo di Samuele termina con la descrizione della sua attività di giudice a Mizpa. Qui, il popolo si raduna e si lamenta per il duro giogo dei filistei. Samuele, allora, chiede loro di rinunziare ai loro idoli e di ritornare a JHWH. Essi obbediscono e Samuele intercede per loro. Mentre egli offre l'olocausto, i filistei attaccano gli israeliti, ma sono sconfitti.

Questo brano, che presenta Samuele in un ruolo diverso da quello che gli è attribuito altrove (cfr. 1Sam 3,20; 9,6), è autonomo rispetto ai racconti precedenti. In realtà sarà Saul, e non Samuele, a guidare la riscossa contro i filistei. In genere si pensa che sia qui conservata una tradizione propria del santuario di Mizpa, ripresa poi dai circoli profetici i quali ne hanno fatto una catechesi sull'efficacia del pentimento del popolo e dell'intercessione del profeta.

Mediante la sovrapposizione di diversi blocchi narrativi, il redattore di questa prima parte dell'opera ha posto le premesse di quelli che saranno gli sviluppi storici successivi. Israele appare guidato da un sacerdozio ormai corrotto e incapace, mentre deve far fronte alla pressione dei filistei, i quali sono diventati padroni di quasi tutta la regione. In questa difficile situazione, il compito di guidare il popolo è assegnato a Samuele, il quale è presentato non solo come profeta ma anche come liberatore e giudice. Ma il suo intervento appare ormai inefficace, di fronte alla pressione sempre più forte esercitata da un popolo più progredito e ben organizzato.

B. Storia di Saul (1Sam 8 - 15)

Il passaggio da una struttura di tipo tribale alla monarchia ha avuto, per Israele, conseguenze di grande importanza storica. Non deve dunque stupire il fatto che l'istituzione della monarchia, pur essendosi resa necessaria soprattutto per motivi contingenti (difesa contro i nemici interni ed esterni), abbia trovato forti resistenze specialmente negli ambienti religiosi, dove era predominante l'idea dell'alleanza e della sovranità di JHWH. È anche comprensibile che, alla luce della fede jahwista, la monarchia sia stata ripensata e compresa in modi diversi a seconda delle situazioni in cui il popolo è venuto a trovarsi. Questa sezione può dividersi in due parti:

1. Gli inizi della monarchia (1Sam 9-12)
2. Le imprese militari di Saul (1Sam 13-15).

1. Gli inizi della monarchia (1Sam 9-12)

L'introduzione della monarchia in Israele è narrata nelle tradizioni bibliche in due modi diversi, ciascuno dei quali riflette un giudizio differente circa l'utilità e la convenienza di questa forma di governo.

a) Tradizione filomonarchica (1Sam 9,1 10,16; 11,1-15). In essa si narra anzitutto l'incontro di Saul con Samuele (1Sam 9,1-26a): Saul, figlio di Kis, della tribù di Beniamino, un giovane di bella apparenza, andato in cerca delle asine del padre, si incontra con un veggente, che risulta poi essere Samuele, il quale risiede in una non precisata città del paese di Zuf (alla luce di 1Sam 7,17 si può supporre che si tratti di Rama). Dio informa Samuele della venuta di Saul e gli impone di ungerlo come capo di Israele con queste parole: «Egli libererà il mio popolo dalle mani dei filistei, perché io ho guardato il mio popolo, essendo giunto fino a me il suo grido» (1Sam 9,16). Samuele accoglie Saul con molta deferenza, facendogli capire che è stato scelto per un grande compito.

Il giorno dopo, avviene la consacrazione regale di Saul (1Sam 9,26b 10,8): Samuele prende un'ampolla di olio e lo unge nascostamente come re. L'unzione per mano di un profeta appare qui, per la prima volta, come il mezzo stabilito da Dio per conferire il potere regale: da esso deriva il titolo di «Messia» (unto, consacrato con l'unzione) con cui è designato il re. Samuele congeda poi Saul predicendogli, come segno del suo futuro destino, alcuni fatti che gli

sarebbero accaduti successivamente. Durante il viaggio di ritorno verso la propria casa, la predizione di Samuele si avvera e Saul fa una profonda esperienza carismatica (10,9-16): egli incontra a Gabaa una schiera di profeti e viene investito, come gli antichi giudici, dallo Spirito di Dio, mettendosi a profetare in mezzo a loro. In questo racconto, appaiono per la prima volta i gruppi di profeti estatici che in Israele erano al servizio della religione jahwista. Giunto a casa, Saul mantiene segreto il fatto dell'unzione.

Successivamente si narra che, dopo circa un mese, gli abitanti di Iabes di Galaad, fatti oggetto di una incursione degli ammoniti, chiedono aiuto agli altri israeliti. In quel momento, Saul è nuovamente investito dallo Spirito di Dio, chiama a raccolta gli israeliti e sconfigge gli ammoniti (1Sam 11,1-11). Egli allora è portato a Galgala e proclamato re a furor di popolo (1Sam 11,12-15). In questo racconto, Saul è presentato come uno degli antichi liberatori (giudici) di Israele, il quale, in un momento di grande pericolo, è investito dallo Spirito di Dio, raccoglie un esercito e sconfigge i nemici. Egli, però, invece di ritornare al suo lavoro consueto, è proclamato re. Il racconto delle asine di Kis e dell'unzione segreta da parte di Samuele sarebbe stato introdotto in un secondo tempo, per mostrare che era stato Dio a guidare le vicende che hanno fatto di Saul il primo re di Israele.

b) Tradizione antimonarchica (1Sam 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25). Secondo questa corrente, è il popolo che avanza la richiesta di un re (1Sam 8,1-9): Samuele, ormai vecchio, aveva stabilito come giudici i suoi due figli, i quali però non seguivano le sue orme. Gli anziani del popolo si radunano perciò presso di lui a Rama, e gli chiedono di stabilire per loro un re «come avviene per tutti i popoli». Questa proposta è giudicata negativamente da Samuele: Dio allora interviene per sottolineare che, con essa, gli israeliti non hanno rifiutato lui, ma Dio stesso, non volendo che regni su di loro. Tuttavia, gli comanda di soddisfare la loro richiesta, non prima, però, di aver annunziato loro «le pretese (*mišpaṭ*, diritto) del re» (v. 9).

Samuele allora gioca la sua ultima carta per far loro cambiare atteggiamento, spiegando agli israeliti *lo statuto del re* (1Sam 8,10-22), cioè le pretese che questi avanzerà nei loro confronti. Sulla formulazione di questo documento influiscono, da un lato, le norme che regolavano l'esercizio del potere presso i cananei e, dall'altro, tutta una serie di abusi che effettivamente si sono verificati sotto

Salomone (cfr. 1Re 12,4). Il popolo risponde insistendo nella richiesta di avere un re per poter essere «come tutti i popoli». Samuele si consulta con JHWH, il quale gli dice di acconsentire alla loro richiesta. Egli allora rimanda tutti alle loro case.

In seguito, Samuele raduna il popolo a Mizpa per la designazione del re (1Sam 10,17-27): dopo aver ricordato loro i benefici divini e aver sottolineato ancora una volta la loro ingratitudine, Samuele procede al sorteggio. Le sorti cadono su Saul, il quale è proclamato re. Samuele allora si ritira dalla vita pubblica con un lungo discorso di addio (1Sam 12): egli difende anzitutto il suo operato (vv. 1-6), ricorda ciò che Dio ha fatto per il popolo e mostra che, malgrado tutto, anche il nuovo re è un dono di Dio: se saranno fedeli a JHWH, essi e il loro re potranno ancora prosperare, altrimenti sperimenteranno i castighi divini (vv. 7-15). Il racconto termina con un segno dal cielo e un nuovo invito di Samuele alla fedeltà verso Dio (vv. 16-25).

Il confronto tra le due tradizioni riguardanti l'origine della monarchia israelitica mostra che questa, pur nascendo da necessità contingenti, è fin dall'inizio, come nelle monarchie orientali, un'istituzione voluta da Dio, in stretto collegamento con le altre istituzioni jahwiste (giudici e profeti). È probabile che Saul sia stato proclamato re unicamente dalla tribù di Beniamino, ma poco per volta la sua autorità sia stata riconosciuta anche dalle altre tribù, a eccezione forse di Giuda. Si può dunque pensare che il racconto filomonarchico sia quello originario. Quasi sicuramente esso si è conservato nel regno di Giuda, dove la dinastia davidica ha svolto un ruolo più consono alla fede jahwista.

Il racconto antimonarchico emerge, invece, dall'esperienza storica di Israele e riflette già il lungo scontro che si è verificato nel regno del Nord tra il profetismo, assertore dei diritti inalienabili di JHWH, e tutta una serie di re corrotti, spesso giunti al trono in seguito a violenti colpi di stato e favorevoli a una religiosità pagana. Alla luce di questa esperienza negativa, che trova conferma nei giudizi che saranno dati nei libri dei Re a proposito dei sovrani del regno di Israele, la monarchia appare come un attentato nei confronti della sovranità di Dio e, di riflesso, il sistema di governo adottato nel periodo dei giudici è considerato come il più valido per garantire rapporti corretti tra Israele e il suo Dio.

2. Saul rifiutato da Dio (1Sam 13-15)

Dopo aver narrato l'introduzione della monarchia, l'autore narra due campagne militari di Saul, l'una contro i filistei e l'altra contro gli amaleciti, ambedue contrassegnate da una rottura con Samuele.

a) Guerra contro i filistei (1Sam 13-14). Il racconto inizia con la sconfitta che Gionata, figlio di Saul, infligge alla guarnigione che i filistei avevano in Gabaa; Saul si trova, invece, con il grosso dell'esercito a Galgala. I filistei scendono in campo e gli uomini di Saul, impauriti, cominciano ad abbandonarlo. Pressato da queste circostanze il re, dopo aver atteso invano per sette giorni l'arrivo di Samuele, offre egli stesso a Dio l'olocausto prima della battaglia (1Sam 13,7-12). Proprio allora giunge Samuele, al quale Saul spiega i motivi che l'hanno spinto a compiere tale gesto: «Rispose Samuele a Saul: Hai agito da stolto, non osservando il comando che il Signore Dio tuo ti aveva imposto, perché in questa occasione il Signore avrebbe reso stabile il tuo regno su Israele per sempre. Ora invece il tuo regno non durerà. Il Signore si è già scelto un uomo secondo il suo cuore e lo costituirà capo del suo popolo, perché tu non hai osservato quanto ti aveva comandato il Signore» (13,13-14).

Dopo aver pronunciato queste parole, Samuele abbandona Saul, il quale resta con soli seicento uomini. Inoltre, gli israeliti non dispongono ancora di armi di ferro (1Sam 13,15-23). Gionata attacca per primo un appostamento filisteo, uccidendo una ventina di nemici (1Sam 14,1-14). Divampa poi la battaglia e Israele ha la meglio (1Sam 14,15-23). Avvengono, però, due contrattempi (1Sam 14,24-46): senza sapere che il padre ha pronunziato una maledizione contro chi avesse mangiato qualcosa prima della fine della battaglia, Gionata assaggia un po' di miele; riconosciuto come colpevole, rischia la morte, ma è salvato dal popolo che attribuisce a lui la vittoria. Nel frattempo i soldati, al termine della battaglia, mangiano carne con il sangue, provocando l'intervento di Saul.

A questo punto è inserito un rapporto sul regno di Saul (1Sam 14,47), nel quale sono elencate le sue battaglie vittoriose contro i popoli circonvicini e, soprattutto, sono nominate alcune persone che avranno un ruolo determinante nelle vicende successive: i suoi figli Giònata, Isbàal e Malkisùa, le sue due figlie Merab e Mical, e infine suo cugino Abner, capo delle milizie.

b) Campagna contro gli amaleciti (1Sam 15). Essa è espressamente ordinata a Saul da Samuele come una guerra santa, motivata

dall'ostilità mostrata da loro verso Israele al tempo dell'esodo (cfr. Es 17,8-16). Saul obbedisce, ma trasgredisce la legge dell'anatema, in quanto risparmia la vita ad Agag, re degli amaleciti, e trattiene parte del bottino (vv. 1-9). Ciò provoca le reazioni di Samuele, il quale gli dichiara che Dio lo ha abbandonato (vv. 10-23). Alle rimostranze di Saul, che dice di aver risparmiato il bestiame per offrirlo in sacrificio a JHWH, Samuele risponde: «Il Signore forse gradisce gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più del grasso degli arieti. Poiché peccato di divinazione è la ribellione, e iniquità e *terafîm* l'insubordinazione. Perché hai rigettato la parola del Signore, egli ti ha rigettato come re» (vv. 21-22). Saul implora invano il perdono di Samuele, il quale gli annunzia che Dio ha scelto un altro al suo posto; poi Agag è ucciso personalmente da Samuele, il quale abbandona definitivamente Saul (vv. 24-35).

Dietro questi due fatti, la cui vera entità è difficilmente valutabile, si nascondono le tensioni che inevitabilmente dovevano insorgere tra la monarchia, decisa ormai a svolgere il proprio ruolo politico e militare, e le antiche istituzioni jahwiste, quali il sacerdozio e il profetismo. Inoltre, in questi racconti, così come sono stati trasmessi, le vicende del primo re sono ormai rilette in modo retrospettivo, a partire da Davide, il re secondo il cuore di Dio. Da qui deriva il taglio negativo con cui è presentata la figura di Saul, visto come il tipo del sovrano ribelle e abbandonato da Dio.

C. La storia di Davide (1Sam 16-31; 2Sam 1)

Sullo sfondo del declino di Saul, ormai abbandonato da Dio e in preda a crisi di depressione e di gelosia, si narra ora l'ascesa di Davide al trono. La sezione si divide in due parti:

1. Davide alla corte di Saul (1Sam 16-18)
2. Davide perseguitato da Saul (1Sam 19-31; 2Sam 1)

1. Davide alla corte di Saul (1Sam 16-18)

Questa parte del libro si apre con il racconto dell'*unzione regale di Davide*, compiuta nascostamente da Samuele su ordine di Dio (1Sam 16,1-13). Con la scusa di offrire un sacrificio, il profeta si reca a Betlemme e lì passa in rassegna i sette figli di Iesse. Quando si presenta il primo, fisicamente molto dotato, Dio dice a Samuele:

«Non guardare al suo aspetto né all'imponenza della sua statura. Io l'ho scartato, perché io non guardo ciò che guarda l'uomo. L'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore» (v. 7). Uno dopo l'altro sono scartati anche tutti gli altri. Resta solo l'ultimo, Davide, che si trovava con il gregge. Samuele lo fa chiamare: di lui, il narratore dice che «era fulvo, con begli occhi e gentile di aspetto» (v. 12). Samuele capisce che è lui il prescelto e lo unge con l'olio.

Lo scopo del narratore è di carattere didattico e religioso: egli vuole mettere in luce che tutto dipende dalla libera scelta di Dio, il quale scarta i forti e i potenti e sceglie i piccoli e i deboli. Davide è scelto proprio perché è il più piccolo e il più debole, affinché appaia chiaro che quanto compirà non è il risultato delle sue capacità ma dell'amore di Dio verso il suo popolo.

Questo racconto, parallelo a quello dell'unzione segreta di Saul (cfr. 1Sam 9,1 10,16), è ignorato nel resto della narrazione, dalla quale appare che, solo dopo la morte di Saul, Davide sarà unto pubblicamente prima come re di Giuda (cfr. 2Sam 2,4) e poi come re di Israele (cfr. 2Sam 5,3). Si può dunque supporre che si tratti di una tradizione autonoma di origine profetica, che è stata posta all'inizio di questa sezione per legittimare l'ascesa al trono da parte di Davide. Questi infatti poteva apparire come un usurpatore, il quale si era impossessato indebitamente del trono di Saul. Raccontando la sua unzione da parte di Samuele, l'autore intende mettere in luce come, mentre Saul si stava allontanando inesorabilmente d lui, Dio stesse preparando per Israele un re di suo gradimento.

Dopo il racconto dell'unzione di Davide, il narratore racconta il suo arrivo alla corte di Saul. Anche questo episodio è descritto in due modi diversi.

a) Primo racconto: il re Saul è posseduto da uno spirito cattivo. Per calmarlo, i suoi servi cercano un suonatore di cetra. È indicato Davide, il quale è chiamato a corte, diventa scudiero del re (1Sam 16,14-23), lo accompagna nella guerra contro i filistei dove assiste alla sfida di Golia (1Sam 17,1-11).

b) Secondo racconto: Davide è un giovane pastore che va a trovare i suoi fratelli nel campo di Saul (1Sam 17,12-31). Trovandosi nell'accampamento israelita, Davide accetta la sfida del nemico (1Sam 17,32-37).

Segue il racconto del duello (1Sam 17,32-54): in un primo momento indossa la corazza di Saul, ma poi, non potendosi muovere,

la lascia per affrontare il nemico solo con la sua fionda di pastore. Agli scherni che costui gli rivolge, Davide risponde: «Tu vieni a me con la spada, con la lancia e con l'asta. Io vengo a te nel nome del Signore degli eserciti, Dio delle schiere d'Israele, che tu hai insultato. In questo stesso giorno, il Signore ti farà cadere nelle mie mani. Io ti abbatterò e staccherò la testa dal tuo corpo e getterò i cadaveri dell'esercito filisteo agli uccelli del cielo e alle bestie selvatiche; tutta la terra saprà che vi è un Dio in Israele. Tutta questa moltitudine saprà che il Signore non salva per mezzo della spada o della lancia, perché il Signore è arbitro della lotta e vi metterà certo nelle nostre mani» (vv. 45-47).

Il combattimento di Davide con Golia è un'antica leggenda in cui, come nei duelli dell'*Iliade*, la sorte di una battaglia è decisa da un duello tra due eroi. Una serie di duelli simili a questo è menzionata in 2Sam 21,15-22, dove l'uccisione di Golia è attribuita a Elcanan (v. 19: si noti però che spesso le traduzioni, ispirandosi a 1Cr 20,5, dicono che l'ucciso è il «fratello» di Golia). Si può quindi supporre che la tradizione abbia attribuito a Davide una leggenda che originariamente non lo riguardava, con lo scopo di attestare il favore di JHWH per Davide e dimostrare che egli è più forte degli uomini e esercita la sua potenza servendosi di mezzi inadeguati e inefficaci.

Dopo l'uccisione di Golia, Davide entra al servizio di Saul e stringe un'amicizia fortissima con suo figlio Gionata (1Sam 17,55 18,5). Ma inizia subito anche la gelosia di Saul nei suoi confronti: già al ritorno dalla battaglia, egli si sente offeso dal fatto che le donne, esaltando i guerrieri vittoriosi, cantino: «Saul ha ucciso i suoi mille, Davide i suoi diecimila». Ritenendo che Davide gli sottragga la sua popolarità, per due volte cerca di inchiodarlo al muro con la lancia, poi lo mette a capo di una truppa e lo invia in difficili imprese militari, sperando che cada in battaglia (1Sam 18,6-16). Siccome ciò non avviene, gli promette in moglie prima sua figlia Merab, ma poi cambia idea e gli promette la secondogenita Mical, chiedendogli però come prezzo nuziale cento prepuzi di filistei. Egli pensa, così, di farlo soccombere per mano dei nemici, ma Davide adempie la condizione posta e Saul è costretto ad accettarlo, suo malgrado, come suo genero (1Sam 18,17-30).

2. Davide perseguitato da Saul (1Sam 19-31; 2Sam 1)

Il fatto che Davide sia entrato a far parte della sua famiglia non attenua la diffidenza di Saul, il quale vuole ucciderlo, ma ne è sconsigliato dal figlio Gionata (1Sam 19,1-7). Tuttavia, per la terza

volta, Saul tenta di uccidere Davide con la sua lancia (1Sam 19,8-10). Questi allora fugge con l'aiuto di Mical e si rifugia presso Samuele (1Sam 19,11-24). Poi, dietro suggerimento di Gionata, si dà alla macchia (1Sam 20,1-42). Di passaggio da Nob, dove si trovano i sacerdoti discendenti di Eli, viene fornito di cibo e di armi da Achimèlech, e si rifugia presso Achis, re filisteo di Gat, dove però è riconosciuto; allora, per paura di rappresaglie, ritorna in Giudea e, dopo aver messo al sicuro i suoi parenti presso il re di Moab, si mette a capo di una banda di scontenti e ricercati per debiti o altri crimini (1Sam 21,1 22,5).

Saul, saputo dell'appoggio dato dai sacerdoti di Nob a Davide, li fa sterminare: si compie così la minaccia fatta a Eli (cfr. 1Sam 2,31). Sopravvive solo Ebìatar, figlio di Achimelec, il quale si rifugia presso Davide (1Sam 22,6-23). Questi, intanto, libera la città di Keila dai filistei: Saul viene a saperlo e decide di catturarlo, ma Davide riesce a fuggire (1Sam 23,1-14). Mentre si trova a Corsa, nel deserto di Zif, riceve la visita di Gionata (1Sam 23,15-18). Nel deserto di Moan, nell'Araba, sta per essere catturato, ma all'ultimo momento Saul è costretto a interrompere l'inseguimento a causa di un attacco dei filistei (1Sam 23,19-28). Ben presto, però, l'inseguimento riprende: nel deserto di Engaddi, Saul si apparta in una grotta dove, con i suoi uomini, si trova Davide. Questi potrebbe uccidere il re, ma gli risparmia la vita, suscitando in Saul un temporaneo ripensamento (1Sam 24).

Intanto muore Samuele (1Sam 25,1). Davide si trova nel deserto di Paran e si finanzia difendendo le greggi dei possidenti del luogo. Uno di essi, Nabal, gli nega il dovuto: Davide sta per punirlo, quando gli va incontro Abigail, sua moglie, la quale placa l'ira di Davide portandogli un abbondante compenso. Nabal, venuto a conoscenza del pericolo scampato, muore improvvisamente e Davide prende in moglie la vedova. Al termine del racconto, l'autore informa incidentalmente che egli aveva preso come moglie anche Achinoam di Izreel, perché Mical era stata data in moglie a un altro (1Sam 25,2-44). Una seconda volta, in una situazioni analoga alla precedente, Davide risparmia la vita di Saul (1Sam 26).

Davide si rifugia nuovamente presso Achis, re di Gat, che gli dà in feudo la città di Ziklag, da dove egli fa incursioni contro gli amaleciti, facendole passare per attacchi contro gli israeliti (1Sam 27). Intanto i filistei si preparano ad attaccare Saul (1Sam 28,1-2). Questi, prima della battaglia, non avendo avuto alcuna risposta dal Signore, consulta la pitonessa di Endor; costei rievoca lo spirito di Samuele, il

quale gli annunzia la sconfitta (1Sam 28,3-25). Per paura di essere traditi, i filistei non permettono a Davide di marciare contro Saul (1Sam 29). Egli fa ritorno a Ziklag, ma la trova incendiata dagli amaleciti, i quali avevano portato via le donne, e con esse anche le sue due mogli; allora li insegue e libera le donne, mandando poi doni agli anziani di Giuda (1Sam 30). Intanto, gli israeliti si scontrano con i filistei presso i monti di Gelboe e sono sconfitti (1Sam 31,1-13): Gionata e gli altri figli di Saul sono colpiti a morte e Saul stesso, ferito mortalmente, si uccide gettandosi sulla sua spada. Un giovane amalecita porta la notizia a Davide, attribuendosi il merito di aver ucciso personalmente il re. Ma Davide lo punisce con la morte e fa lutto per la sconfitta e la morte del re (2Sam 1,1-16). Poi l'autore riporta, citandolo dal *Libro del Giusto*, un lamento funebre che Davide avrebbe pronunziato in quella occasione (2Sam 1,17-27).

In tutta questa sezione, la figura predominante è quella di Davide. Egli è presentato fin dall'inizio come l'uomo gradito a Dio. Saul appare, invece, come colui che, anch'egli scelto da Dio per salvare il suo popolo (cfr. 1Sam 9,16), viene meno al progetto divino e infine, per non aver saputo rinunziare alla sua funzione in favore di colui che era stato designato al suo posto, precipita in una sorta di pazzia omicida. Nonostante il taglio negativo e drammatico con cui è presentato, Saul resta, anche in queste antiche tradizioni, il guerriero senza paura, che lotta per il suo popolo e alla fine accetta la morte con dignità e coraggio. Per lui e per il suo tragico destino, gli antichi narratori hanno sentito una commossa partecipazione, che hanno espresso in modo speciale nel lamento pronunziato da Davide in occasione della sua morte.

D. Il regno davidico (2Sam 2-8)

La morte di Saul e di Gionata costituiscono una svolta decisiva nella storia di Davide. È a questo punto, infatti, che egli sale al trono di Giuda e poi di tutto Israele. Il suo regno è caratterizzato poi da tre eventi che imprimeranno un marchio decisiva alla storia e alla religiosità di Israele:

1. Davide diventa re di Giuda e di Israele (2Sam 2,1 - 5,5)
2. Conquista di Gerusalemme (2Sam 5,6-12)
3. Trasporto dell'arca a Gerusalemme (2Sam 6,1-23)
4. Profezia di Natan e guerre di Davide (2Sam 7-8)

1. Davide diventa re di Giuda e di Israele (2Sam 2,1 - 5,5)

Dopo la morte di Saul, Davide viene unto a Ebron come re di Giuda, mentre un figlio di Saul, Is-Baal, è proclamato re di Israele con il sostegno di Abner, generale di Saul (2Sam 2,1-11). Questi prende le armi contro Davide e, durante una battaglia di esito incerto, uccide contro voglia Asael, fratello di Ioab, generale di Davide (2Sam 2,12 3,1). A questo punto, il redattore inserisce l'elenco dei figli Davide (2Sam 3,2-4). Questa lista è importante perché indica in ordine di precedenza coloro che hanno diritto alla successione, che sarà molto travagliata. Abner, intanto abbandona Is-Baal, entra in trattative con Davide e gli restituisce sua moglie Mical (2Sam 3,6-21), ma è assassinato da Ioab, il quale vendica così la morte di suo fratello (2Sam 3,22-38). Anche Is-Baal viene assassinato (2Sam 4,1-12) e Davide è unto come re anche dagli anziani delle altre tribù, diventando così l'unico sovrano di tutto Israele (2Sam 5,1-5). Questi omicidi, sebbene fatti a insaputa di Davide, gettano un'ombra negativa su di lui, rischiando di farlo apparire come un sanguinario usurpatore.

2. Conquista di Gerusalemme (2Sam 5,6-12)

Gerusalemme era un'antichissima città cananea abitata dai gebusei. Essa era situata sulle montagne di Giuda ed era costruita su un pendio chiamato Ofel, sormontato a nord dal monte Sion e chiuso a sud dall'incrocio della valle del Cedron (a est) con quella del Tiropeon (a ovest). Per la sua posizione strategica, la città era praticamente imprendibile: l'unico punto debole era il tunnel scavato nella collina per poter discendere fino alla sorgente di Ghicon, presso il Cedron, senza dover uscire dalle mura della città. Questo tunnel serviva per l'approvvigionamento di acqua durante i periodi di assedio ed era accuratamente nascosto e protetto. Davide lo scopre, vi fa passare i suoi soldati e riesce a conquistare la città senza essere costretto a distruggerla e a ucciderne gli abitanti.

Gerusalemme diventa così la «città di Davide» (v. 9), cioè una specie di distretto federale appartenente direttamente al re. Egli ne fa la sua capitale, dimostrando così un grande intuito militare e politico: infatti la città, pur trovandosi nel territorio di Giuda, era molto vicina a quello delle tribù del Nord. In tal modo, il re poteva controllare e collegare i due spezzoni del proprio regno, risiedendo in un luogo ben difeso e neutrale, in quanto abitato ancora in gran

parte dai gebusei i quali, verosimilmente, con il loro tempio e i loro sacerdoti, erano passati alla religione jahwista.

A Gerusalemme Davide costruisce, con l'aiuto di Chiram, re di Tiro, la propria reggia. In quel momento egli si rende conto che il suo regno è ormai saldamente costituito e riconosce, in tutto questo, un'opera compiuta da Dio per amore di Israele suo popolo. Completano il quadro l'elenco dei figli avuti da Davide a Gerusalemme, fra i quali è nominato anche Salomone (2Sam 5,13-16), e quello delle vittorie da lui riportate contro i filistei (2Sam 5,17-25). Proprio Salomone, la cui nascita avverrà all'interno di eventi drammatici, diventerà inaspettatamente il successore di Davide.

3. Trasporto dell'arca a Gerusalemme (2Sam 6,1-23)

L'arca dell'alleanza si trovava allora a Kiriat-Iearìm, detta anche Baalà di Giuda, nella casa di Abinadàb (cfr. 1Sam 7,1). Davide intuisce l'importanza di questo antico simbolo religioso delle tribù, e decide di portarlo a Gerusalemme. Durante il trasporto, Uzzà, figlio di Abinadàb, tocca inavvertitamente l'arca e muore. Davide allora, impaurito, la ferma nell'aia di Obed-Edom: vedendo poi che questi è benedetto da Dio, decide di portare a termine il suo progetto. L'evento è occasione di grandi festeggiamenti, in cui Davide si lascia prendere dall'impeto religioso, danzando mezzo nudo davanti all'arca e suscitando il disprezzo della moglie Mical, figlia di Saul (vv. 16. 20-22). Il brano termina con la notizia della sterilità di Mical (2Sam 6,23), che appare così come una punizione divina per il suo disprezzo nei confronti di Davide.

Questo episodio, dal quale traspare la devozione religiosa di Davide, si inserisce anche in un progetto politico e religioso di grandi dimensioni. Davide si rende conto che la monarchia è un'istituzione nuova, senza profonde radici nella tradizione israelitica. Portando l'arca a Gerusalemme, egli intende collegare il proprio regno alla tradizione dell'esodo, dandogli così un carattere esplicitamente religioso e jahwista. Manca però ancora un'esplicita conferma dell'appoggio divino a favore di Davide, mentre la sterilità della regina, menzionata appositamente in questo contesto, pone drammaticamente il problema della successione al trono. Su questo sfondo deve leggersi non solo il successivo racconto della profezia di Natan, ma anche quello della successione al trono.

4. Profezia di Natan (2Sam 7-8)

Davide è giunto ormai all'apogeo del suo regno. Proprio allora capita un evento che rappresenta il culmine di tutta la sua carriera politica e religiosa (1Sam 7). Il re fa notare al profeta Natan che, mentre egli abita in una casa di cedro, l'arca di Dio sta sotto una tenda (vv. 1-3). In modo indiretto, egli gli sottopone così il progetto di costruire un tempio in onore di JHWH. In questa idea vi è un intento non solo religioso ma anche politico. Davide poteva essere visto come un usurpatore del trono che apparteneva a Saul e alla sua famiglia. Per di più, non aveva avuto figli dalla prima moglie, e questo minava la solidità del suo trono, in quanto i discendenti di Saul, alla sua morte, avrebbero potuto nuovamente impossessarsene. È naturale, quindi, che abbia cercato una legittimazione del suo regno e della sua dinastia non solo portando a Gerusalemme l'arca dell'alleanza, ma anche costruendo un grande santuario in onore del Dio nazionale di Israele.

Natan in un primo momento approva il progetto di Davide. Ma subito dopo, in seguito a una visione, ritorna da Davide comunicandogli un oracolo divino in cui sono contenuti un rifiuto e una promessa. Questa profezia, certamente molto antica, ha avuto un'esistenza autonoma prima di essere inserita in questo contesto e ha poi subìto successive rielaborazioni, i cui segni sono ancora visibili nella stesura attuale.

Anzitutto, Dio non ha bisogno di un tempio (v. 5). Egli ha camminato accanto al suo popolo e lo ha guidato abitando in una tenda, senza mai pretendere la costruzione di un tempio (vv. 6-7): in questa affermazione si può percepire l'ideologia delle correnti profetiche per le quali un tempio di pietra non è confacente alle modalità con cui Dio si è rivelato a Israele. L'oracolo prende poi in considerazione la persona di Davide, osservando che Dio lo ha scelto, lo ha protetto e ancora lo proteggerà, rendendolo grande e potente (vv. 8-9): questo rapporto privilegiato tra Dio e Davide sarà definito, in un testo forse ancora più antico, come una «alleanza eterna» (cfr. 2Sam 23,1-7). A Israele Dio fisserà una dimora in cui abiterà sicuro (vv. 10-11a).

Il testo prosegue con la promessa che Dio darà riposo a Davide da tutti i suoi nemici. Dio stesso, inoltre, farà per lui una casa (v. 11b): giocando sul duplice significato del termine *bajit* (casa e casato), Dio gli promette di dargli una discendenza. Dio dunque garantisce a Davide quella continuità dinastica che egli aveva voluto

ottenere costruendo un tempio a JHWH. I vv. 12-13 non riguardano più la dinastia di Davide in genere, ma il suo immediato successore (discendenza, lett. «seme»), di cui Dio renderà stabile il regno. Sarà lui a costruire per JHWH quella casa che a Davide non è stato consentito di edificare: con queste parole, si vuole sottolineare che il tempio di Gerusalemme è stato costruito da Salomone in obbedienza a un esplicito comando divino (cfr. 1Re 6-9).

Nei vv. 14-15, la profezia prosegue con un'ulteriore promessa che direttamente si riferisce ancora al successore immediato di Davide, ma che riguarda anche Davide stesso e tutti i suoi discendenti: Dio promette di adottare il sovrano regnante come suo figlio. In caso di peccato, lo punirà in modo proporzionato alla sua colpa, ma non gli toglierà il proprio favore, come aveva fatto con Saul. Secondo le concezioni orientali, il re era egli stesso una divinità o il figlio del dio nazionale. Con il titolo metaforico di «figlio di Dio», questa concezione viene in qualche modo adattata ai re davidici: essi restano semplici uomini, ma ricevono una funzione speciale di mediazione tra Dio e il popolo. Infine, Dio assicura a Davide che la sua casa e il suo regno saranno stabili per sempre (v. 16). La monarchia davidica diventa, così, una delle strutture portanti della religione jahwista.

Concludono la sezione l'elenco delle guerre compiute da Davide (2Sam 8,1-14) e quello dei suoi collaboratori più stretti (2Sam 8,15-18): accanto a Ebiatar, figlio di Achimelec (nel TM si parla erroneamente di Achimelech figlio di Ebiatar), appare per la prima volta un altro sacerdote, Sadoc, presentato come suo parente stretto in quanto figlio di Achitub che, secondo 1Sam 22,20 era padre di Achimelec. Sarà proprio Sadoc che, dopo la morte di Davide, soppianterà Ebiatar (cfr. 1Re 2,35).

La profezia di Natan ha avuto una grandissima risonanza in tutta la Bibbia. Numerosi sono i testi in cui essa è ripresa (cfr. Sal 89,30-38; 132,11-12; 1Cr 17,11-14). Inoltre, è alla luce di questo oracolo che si comprendono i salmi in cui il re davidico è esaltato come «figlio di Dio» (cfr. Sal 2; 110). Con l'andare del tempo, la stabilità promessa alla dinastia davidica ha fatto sì che sulla figura del re (chiamato «messia», cioè unto) si concentrassero le speranze di una salvezza non solo immediata e contingente, ma definitiva e totale (cfr. Is 7,14; 9,5; 11,1-9). Infine, è proprio da questo testo che ha

avuto origine la speranza «messianica» in senso proprio: infatti, con la scomparsa durante l'esilio della dinastia davidica, si è fatta strada l'attesa di un re davidico, il Messia per eccellenza, che negli ultimi tempi avrebbe liberato definitivamente il suo popolo. La profezia di Natan è seguita da una preghiera con la quale Davide ringrazia Dio e situa la promessa, fatta a lui e alla sua discendenza, nel contesto più grande dell'elezione di tutto il popolo (2Sam 7,18-29).

Davide ha raggiunto, così, il culmine della sua gloria e del suo potere: tutti i suoi nemici sono stati vinti ed egli, insediato ormai nella sua capitale con accanto l'arca dell'alleanza, ha ricevuto da Dio la promessa che garantisce stabilità al suo regno e alla sua discendenza. Ma, proprio in questa circostanza, si pone con urgenza il problema della successione. È vero che Davide aveva avuto sei figli in Ebron (cfr. 2Sam 3,2-5) e undici in Gerusalemme (2Sam 5,13-16), ma nessuno di loro era figlio della regina e, di conseguenza, nessuno aveva un diritto incontestabile al trono. In mancanza di una decisione da parte di Davide, la sterilità della regina (cfr. 2Sam 6,23) lasciava aperto un quesito: Come manterrà JHWH la sua promessa di costruire a Davide una casa? La profezia di Natan introduce, quindi, la successiva narrazione, mostrando come i gravi conflitti familiari e politici che travaglieranno gli ultimi anni di Davide, siano il mezzo scelto da Dio per attuare la sua promessa.

E. Successione al trono davidico (2Sam 9-20)

Il problema della successione mette in luce le tensioni che caratterizzano la nascente dinastia davidica. Tragedie familiari e guerre intestine si succedono, mettendo duramente alla prova la stabilità del regno. Alla fine, succede a Davide suo figlio Salomone, l'ultimo nella scala dei possibili pretendenti. Questa svolta così inattesa e problematica aveva bisogno di una giustificazione, a cui provvede l'ultima sezione dei due libri di Samuele. In essa si narrano avvenimenti a prima vista totalmente profani, senza azioni miracolose o interventi diretti di JHWH. Tuttavia, l'autore intende dimostrare che Dio era presente e guidava tutti gli avvenimenti, operando nell'intimo del cuore umano e determinando le scelte degli uomini. La sezione si divide in due parti:

1. Peccato e pentimento di Davide (2Sam 9-12)
2. La storia di Assalonne (2Sam 13-20).

1. Peccato e pentimento di Davide (2Sam 9-12)

Il racconto comincia con la storia di Merib-Baal, figlio di Gionata, che Davide, al fine di mostrare la propria venerazione nei confronti di Gionata, reintegra nelle proprietà di Saul, suo nonno, e ammette alla sua mensa (2Sam 9). Questa vicenda mostra che la dinastia di Saul non è scomparsa e rappresenta una potenziale minaccia alla stabilità del trono davidico.

Intanto scoppia una guerra contro gli ammoniti e contro gli aramei, che sono sconfitti dai soldati di Davide (2Sam 10). L'anno successivo riprendono le ostilità e Davide manda il suo generale Ioab ad assediare Rabbà, capitale del regno ammonita. A Gerusalemme, Davide si innamora di Betsabea, moglie di un suo guerriero, Uria l'ittita, e ha rapporti con lei: la donna resta incinta e il re, per nascondere il proprio errore, fa morire in guerra il marito di lei e poi la prende come moglie (2Sam 10-11). Tutto sembra risolversi pacificamente a favore del più forte, ma il narratore osserva: «Ciò che Davide aveva fatto era male agli occhi del Signore» (2Sam 11,27). Questo giudizio negativo è poi ripreso e approfondito dal profeta Natan, il quale mette il re davanti alle sue responsabilità: a tal fine, gli narra una parabola che ha come soggetto un uomo ricco il quale, per preparare un pasto a un visitatore, prende l'unica pecorella di un uomo povero che l'aveva cara come una figlia (2Sam 12,1-9).

Davide si pente e viene perdonato, ma il profeta gli annunzia che, come punizione di ciò che ha fatto, la spada non si allontanerà mai dalla sua casa (2Sam 12,10), e le sue mogli saranno date a un suo parente stretto, il quale si unirà a loro alla luce del sole (2Sam 12,11-12). Questo avvertimento dà un'importante chiave di lettura delle vicende successive: ciò che capiterà a Davide non sarà semplicemente una fatalità, ma piuttosto il castigo di Dio, il cui agire è presentato qui secondo le regole del contrappasso (nemesi): «Poiché tu l'hai fatto in segreto, io farò questo davanti a tutto Israele e alla luce del sole» (2Sam 12,12).

Come conseguenza del peccato, il figlio avuto da Betsabea muore, nonostante la preghiera e il digiuno di Davide (2Sam 12,15-23). Poi la donna resta nuovamente incinta e partorisce Salomone, a proposito del quale l'autore osserva: «Il Signore amò Salomone e mandò il profeta Natan, che lo chiamò Iedidià (amato da JHWH) per ordine del Signore» (2Sam 12,24-25). La sezione termina con la notizia della presa di Rabbà (2Sam 12,26-31).

L'amore di JHWH per Salomone non è solo un segno del perdono accordato a Davide, ma indica un atto divino di elezione, che è previo

a qualunque merito umano e del quale non è data alcuna motivazione. In questo modo, Dio manifesta una precisa volontà che le vicende successive metteranno in luce: fare di Salomone il successore di Davide, a preferenza degli altri figli che, più di lui, avevano i titoli necessari per la successione.

2. La storia di Assalonne (2Sam 13-20)

Il racconto contenuto in questa parte del libro è presentato implicitamente come il compimento della predizione di Natan in occasione dell'adulterio compiuto da Davide con Betsabea. Esso è privo di riferimenti religiosi, a eccezione di due episodi che ne forniscono la chiave di lettura. Amnon, primogenito di Davide, violenta la sorellastra Tamar, sorella di Assalonne; questi, allora, per vendicarla uccide Amnon e poi si rifugia presso Talmai re di Ghesur (2Sam 13). Dietro suggerimento di Ioab, Davide lo fa ritornare e, alla fine, lo perdona (2Sam 14). Una volta ritornato a Gerusalemme, però, Assalonne organizza una rivolta contro suo padre (2Sam 15,1-12). Davide allora è costretto a fuggire, ma lascia a Gerusalemme insieme con l'arca i sacerdoti Sadoc e Ebiatar con i loro figli, i quali avranno il compito di tenerlo informato (2Sam 15,13-29). Davide sale piangendo il monte degli Ulivi.

Intanto viene a sapere che il suo consigliere più prestigioso, Achitofel, è passato dalla parte di Assalonne. Subito dopo, nel «luogo dove ci si prostra a Dio», gli viene incontro un altro dei suoi consiglieri, Cusài, il quale gli esprime la sua fedeltà: egli però lo rimanda a Gerusalemme perché renda vani i consigli di Achitofel (2Sam 15,30-34). L'incontro con Cusai proprio in quel luogo non è una casualità, ma una manifestazione straordinaria di JHWH, il quale ha deciso di mettersi dalla parte di Davide. Il narratore fornisce qui la prima chiave di lettura religiosa di tutta la vicenda. Mentre Davide fugge, lo raggiunge Siba, servo di Merib-Baal, nipote di Saul: egli dice che il suo padrone è rimasto con Assalonne, e in premio riceve da Davide tutti i suoi beni. Un altro membro della famiglia di Saul, Semei, maledice il re: Abisai, generale di Davide, vorrebbe ucciderlo, ma il re glielo proibisce (2Sam 16,1-14). Cusai intanto si unisce ad Assalonne (2Sam 16,15-19) il quale, come segno del potere che ormai gli compete, si accosta alle concubine del padre, attuando così la predizione di Natan (2Sam 16,20-23).

Dopo di ciò, Achitofel consiglia ad Assalonne di piombare su Davide prima che passi i guadi del Giordano e di eliminarlo, attirando così a sé tutti i suoi uomini. Cusài, invece, gli consiglia di

aspettare e di organizzarsi meglio, per evitare il rischio di vedere decimati i suoi uomini. Assalonne rifiuta il consiglio, molto più saggio, di Achitofel e accetta quello di Cusai (2Sam 17). Il narratore osserva: «Il Signore aveva stabilito di mandare a vuoto il saggio consiglio di Achitofel per far cadere la sciagura su Assalonne» (2Sam 17,14). Vedendo ciò, Achitofel sella il suo asino, torna a casa sua e si impicca (2Sam 17,23). In questo episodio si trova la seconda chiave di lettura di tutto il racconto: è Dio che, servendosi di Cusai, il quale si era presentato a Davide proprio nel «luogo dove ci si prostra a Dio», ha impedito che il saggio consiglio di Achitofel fosse accettato e, in tal modo, ha allontanato il pericolo che il trono di Davide passasse a un usurpatore.

Quando finalmente Assalonne attacca Davide, è sconfitto e muore ucciso da Ioab (2Sam 18). Davide ne fa grande lutto (2Sam 19,1-9); poi, esortato dagli anziani di Giuda, ritorna a Gerusalemme e stabilisce come capo dell'esercito, al posto di Ioab, Amasa, che era stato il generale di Assalonne (2Sam 19,10-15). Sulla via del ritorno perdona Simei che si pente per le maledizioni lanciate contro di lui durante la sua fuga (2Sam 19,16-24). Egli accetta poi le scuse di Merib-Baal, nipote di Saul, il quale dichiara che non aveva potuto seguirlo perché, essendo zoppo, era stato abbandonato dal suo servo Siba (2Sam 19,25-31); infine premia Barzillai, il galaadita, per la sua fedeltà (2Sam 19,32-40). Sorge, quindi, un dissenso interno in quanto la tribù di Giuda è accusata dalle altre di aver monopolizzato la persona del re (2Sam 19,41-44). Di questo scontento si fa portavoce un beniaminita di nome Seba, che fomenta una rivolta (2Sam 20,1-3). Davide incarica Amasa di reprimerla, ma Ioab prende l'occasione per assassinarlo (2Sam 20,4-13): la rivolta termina per l'intervento di una donna che convince gli abitanti di Abel-Bet-Maacà a eliminare Seba (2Sam 20,14-22). Chiude la sezione l'elenco dei grandi ufficiali di Davide, fra i quali Ioab è ormai ritornato al primo posto (2Sam 19,23-25).

La morte di Assalonne toglie di scena il secondo grande pretendente alla successione di Davide. Resta quindi aperta la strada ad Adonia, il terzo dei figli elencati in 2Sam 3,2-5: saranno ancora necessari intrighi e lotte, perché venga in primo piano la candidatura di Salomone. Per ora resta confermato che, nonostante le colpe di Davide e le loro dolorose conseguenze, Dio, per amore del suo popolo, non ha abbandonato il suo eletto.

F. SUPPLEMENTI (2SAM 21-24)

Il secondo libro di Samuele termina con una serie di supplementi che interrompono la storia della successione al trono di Davide. Anzitutto, è riportato il racconto di una grande *carestia*, a cui è posto termine solo mediante l'uccisione di sette discendenti di Saul (2Sam 21,1-14). In un altro brano, si dà relazione di nuove gesta contro i filistei (2Sam 21,15-22). È poi inserito un inno di ringraziamento attribuito a Davide (2Sam 22), che corrisponde al Sal 18. Un'altra composizione poetica contiene le ultime parole di Davide (2Sam 23,1-7), il quale ricorda la profezia di Natan in termini di alleanza: «Così è stabile la mia casa davanti a Dio, perché ha stabilito con me un'alleanza eterna, in tutto regolata e garantita» (v. 5). A essa fa seguito un elenco dei prodi di Davide (2Sam 23,8-39).

L'ultimo episodio riguarda il *censimento del popolo* (2Sam 24). Questa iniziativa di Davide è presentata come una tentazione provocata dallo stesso JHWH (v. 1). Al termine, Davide si rende conto dell'errore compiuto e Dio gli chiede di scegliere fra tre punizioni: tre anni di carestia, tre mesi di fuga davanti al nemico o tre giorni di peste (v. 13). Davide sceglie l'ultima opzione con queste parole: «Sono in grande angoscia! Ebbene cadiamo nelle mani del Signore, perché la sua misericordia è grande, ma che io non cada nelle mani degli uomini!» (v. 14). Scoppia così la peste che uccide settantamila persone. Quando ormai l'angelo di JHWH sta per colpire Gerusalemme, Dio vi pone fine perché ama la città (v. 16). Successivamente è riportata un'altra versione dei fatti, secondo cui Davide vede presso l'aia di Arauna, il gebuseo, l'angelo del Signore che colpisce il popolo e dice al Signore: «Io ho peccato; io ho agito da iniquo; ma queste pecore che hanno fatto? La tua mano sia contro di me e contro la casa di mio padre!» (v. 17). Dietro indicazione del profeta Gad, egli acquista allora l'aia di Arauna, vi edifica un altare e offre al Signore olocausti e sacrifici di comunione. Solo allora «Il Signore si mostrò placato verso il paese e il flagello cessò di colpire il popolo» (v. 25).

L'episodio è importante perché, secondo una tradizione posteriore, l'aia di Arauna, che si trovava fuori dalla città, sulla collina che dominava a nord l'antica Gerusalemme, è il luogo in cui Salomone innalzerà il tempio di Gerusalemme (cfr. 2Cr 3,1). Questo collegamento avrà un profondo significato religioso: i sacrifici che saranno compiuti nel tempio, come quelli offerti da Davide, avranno lo scopo di espiare il peccato del popolo e di liberarlo dall'ira divina.

CONCLUSIONE

I due libri di Samuele raccontano gli inizi della monarchia israelitica all'insegna di una ambiguità sconcertante. Questa svolta, infatti, appare, da un lato, come necessaria in forza della situazione che si era creata nei rapporti fra le tribù di Israele e nei loro rapporti con l'esterno, ma, dall'altro, è presentata come un passo falso, che porterà il popolo alla rovina, come apparirà dai successivi libri dei Re. Questa ambiguità, che dal punto di vista letterario deriva dalla sovrapposizione di tradizioni diverse, è insita nella realtà stessa di una istituzione i cui legami con il cammino religioso del popolo sono stati sempre problematici.

Il personaggio di Samuele, nella sua triplice veste di profeta, sacerdote e giudice, appare anzitutto come il rappresentante di una forma di governo più democratica, in cui ogni tribù si autogestisce e ritrova l'unità con le altre tribù nel culto e nelle guerre sacre indette da personaggi inviati volta per volta da Dio. Non per nulla egli è il primo che, quando gli israeliti vogliono un re, reagisce negativamente, poiché nella loro richiesta vede un rifiuto nei confronti di JHWH, finora considerato come l'unico re di Israele. I severi ammonimenti che egli dà circa le pretese del re tradiscono già l'esperienza negativa della monarchia che è stata percepita chiaramente dalle scuole profetiche alla vigilia dell'esilio.

Ma è lo stesso Samuele che, alla fine, deve consacrare non solo il primo ma anche il secondo re di Israele, dimostrando così che la monarchia, nonostante il suo insuccesso storico, assume un significato determinante all'interno delle istituzioni israelitiche. Essa, però, è destinata a cadere se perde l'iniziale collegamento con il profetismo, l'unico capace di garantire la continuità con l'esperienza dell'esodo e dell'alleanza. Saul, il re unto per volontà di Dio e poi abbandonato per la sua incapacità di obbedire alle ingiunzioni dell'uomo di Dio, anticipa in se stesso la tragedia dell'istituzione monarchica. Egli può essere visto oggi come il primo esempio di sovrano laico, che pensa di interpretare i bisogni della nazione a prescindere dalla religione: ma, nel contesto socioculturale di quei tempi, è proprio questa pretesa ad attirargli la condanna.

Il re Davide, invece, è presentato come il re secondo il cuore di Dio. Le tradizioni che l'autore dei due libri ha raccolto su di lui

lasciano ancora intravedere l'immagine di un personaggio senza scrupoli, di scarso profilo morale, circondato da collaboratori violenti e sanguinari, il quale non ha timore di servirsi della religione per realizzare i propri progetti. Questa immagine negativa non rappresenta, però, un ostacolo per i narratori deuteronomistici, per i quali i limiti dell'eletto di Dio non fanno che mettere maggiormente in luce la libertà e la totale gratuità della scelta divina.

La legittimazione di Davide come l'uomo scelto da Dio per guidare il suo popolo culmina nella profezia di Natan dove, al tentativo umano di porre la religione alla base di un progetto politico di ampie dimensioni, si sostituisce l'intervento gratuito di Dio che pone la dinastia davidica al centro del suo progetto di salvezza iniziato con Abramo e culminato nelle vicende dell'esodo e dell'alleanza. Per Israele, il re davidico, consacrato con l'unzione («messia») e dotato della dignità di «figlio di Dio», diventa così segno e garanzia di una salvezza che si snoda nella storia e si carica di sempre nuovi significati.

Le terribili sofferenze che hanno accompagnato la successione al trono di Davide, determinate, secondo il narratore deuteronomistico, dal suo peccato di adulterio e di omicidio, rappresentano la vera apoteosi del grande re, in quanto ne manifestano, pur fra limiti e contraddizioni, l'umiltà e l'abbandono nelle mani di Dio. Egli appare, così, come il «messia sofferente», che paga personalmente per i peccati propri e del popolo. L'ascesa al trono da parte di Salomone, l'ultimo nella serie dei possibili eredi di Davide, mostrerà ancora una volta che il compito e la dignità regale nel popolo di Dio non è un fatto automatico, dovuto a diritti precostituiti, ma è e resta l'effetto di una libera scelta da parte di Dio.

Il redattore finale di 1-2Samuele compone la sua opera nella prospettiva dell'esilio, quando già si è attuato il fallimento della dinastia davidica. In questo contesto, l'idealizzazione della figura di Davide ha lo scopo di favorire una lettura di fede di tutta la storia della monarchia. Implicitamente, egli esorta i suoi lettori a non fermarsi agli errori commessi dai singoli re di Giuda, ma a risalire al capostipite di questa dinastia, per comprendere qual è stato il piano di Dio. E, siccome Dio non viene meno alle sue promesse, la scelta di Davide diventa la garanzia di un nuovo inizio che avrà luogo dopo la catastrofe dell'esilio (cfr. 2Re 25,27-30).

L'importanza della figura di Davide dipende anche, nel contesto della tradizione deuteronomistica, dal fatto che è stato lui a ideare la costruzione del tempio di Gerusalemme, che diventerà il santuario centrale di tutto Israele. Sebbene non sia stato lui a costruirlo, resta però forte l'idea di uno stretto collegamento tra Davide, il re ideale, e l'unico luogo di culto in cui Israele rende culto al suo Dio. Perciò non desta sorpresa il fatto che, dopo l'esilio, il ruolo del re sarà momentaneamente assunto dal sommo sacerdote, il quale diventa così il continuatore dell'opera di Davide fino agli ultimi tempi, quando verrà il figlio di Davide per instaurare in modo definitivo il regno di Dio.

XIII
I RE DI GIUDA E DI ISRAELE
(1-2 Re)

I due libri dei Re sono la logica continuazione dell'opera precedente: in essi si narra la morte del grande re Davide, il regno di suo figlio Salomone e poi, a grandi linee, la storia dei re che si sono succeduti sul trono di Israele e di Giuda dopo la sua morte fino alla loro scomparsa. Si tratta, dunque, di un'opera importante, senza la quale non sarebbe possibile conoscere il quadro storico del popolo israelitico prima dell'esilio.

INTRODUZIONE

Questi libri formavano originariamente un'unica opera. Essi sono stati divisi in due volumi nella traduzione greca dei LXX, la quale li ha considerati come parte di un'opera di quattro volumi che abbracciava anche i due libri di Samuele: a tutto il complesso è stato dato il nome di «Libri dei Regni», che poi Girolamo ha cambiato in «Libri dei Re». Nel secolo XV, la divisione bipartita del blocco riguardante i re di Giuda e di Israele è entrata anche nelle Bibbie ebraiche, mentre, nelle moderne traduzioni, i due volumi sono stati distaccati dai libri di Samuele. In realtà, sebbene in essi prosegua la storia iniziata nei libri di Samuele, i libri dei Re rappresentano, sia per stile sia per idee religiose, un'opera autonoma, pur nell'alveo della tradizione deuteronomistica. I principali problemi che essi sollevano sono i seguenti:

1. Contesto storico
2. Le fonti
3. La redazione deuteronomistica

1. Contesto storico

I fatti narrati in 1-2Re si intrecciano ormai con la storia profana, di cui citano numerosi eventi attestati da un'ampia documentazione archeologica, nella quale non mancano riferimenti espliciti a Israele.

Questo materiale comparativo fornisce elementi utili per valutare più oggettivamente la storicità di questi libri.

a. Avvenimenti internazionali

La storia narrata nei libri dei Re si estende dal 970 a.C. fino al 562 a.C. All'inizio di questo lungo periodo, la Palestina gode di una notevole indipendenza. Tuttavia, l'Egitto avanza rivendicazioni su questo territorio e il faraone Sosenq (945-925 a.C.), chiamato nella Bibbia Sisak, fondatore della XXII dinastia, fa una spedizione in Palestina e la sottopone a un duro saccheggio, di cui parla un'iscrizione del tempio di Karnak (cfr. 1Re 14,25-26). Nonostante ciò, l'influsso dell'Egitto in questo periodo resta limitato, e il suo intervento ha come unico risultato quello di permettere la riscossa dei popoli sottomessi a Israele e l'ascesa di altri regni, come quello dei fenici e degli aramei.

Frattanto rinasce la potenza dell'Assiria, che inizia la propria espansione verso ovest, conquistando le città della Fenicia. Il re Salmanassar III (858-824 a.C.) si trova, però, a dover fronteggiare ripetute leghe di popoli, a una delle quali partecipa, con il re di Hamat e quello di Damasco, Acab, re di Israele: questa lega, sebbene sconfitta a Karkar, sul fiume Oronte (853 a.C.), riesce a rallentare l'avanzata di Salmanassar, senza però poterlo arrestare definitivamente. Poco dopo, il re assiro riprende la propria corsa verso Occidente, sconfiggendo gli aramei e imponendo il tributo a Ieu, re di Israele (841 a.C.).

Dopo una breve tregua, che dà agli aramei di Damasco la possibilità di premere nuovamente su Israele (cfr. 2Re 6,8 - 7,20; 10,32-33) Adad-nirari III (810-783 a.C.) occupa Damasco (802 a.C.) e le impone un pesante tributo; in una seconda incursione stronca la potenza degli aramei (796 a.C.), impedendo loro per lungo tempo di risollevarsi.

Con Tiglat-pileser III (745-727 a.C.) riprende l'espansione assira a Occidente. Questo re, che assume a Babilonia il nome di Pu-lu (Pul), deve far fronte anch'egli a diverse coalizioni di principi siriani. La sua politica di espansione prosegue sotto Salmanassar V (726-722 a.C.) e Sargon II (721-705 a.C.), che conquista e distrugge Samaria. Il successore di Sargon, Sennacherib (704-681 a.C.), invade la Palestina, ne sottomette i piccoli regni confederati, poi si spinge fino all'Egitto e lo sconfigge.

La situazione continua a essere turbolenta. Il successore di Sennacherib, Assaradon (680-669 a.C.), sottomette ancora una volta

i piccoli regni della Siria e della Palestina e, verso il 671 a.C., sconfigge il faraone Tiraka. Una nuova rivolta dell'Egitto è stroncata dal suo successore Assurbanipal (669-630? a.C.), il quale porta l'Assiria al culmine della sua potenza.

Dopo di lui, però, inizia la decadenza. Nabopolassar, re di Babilonia (626-605 a.C.), alleatosi con Ciassare, re della Media, conquista Ninive (612 a.C.), scacciandone l'ultimo re assiro, Assuruballit II (612-609 a.C.), che si trasferisce a Carran. A questo punto, il faraone Necao II si muove in soccorso del suo nemico secolare.

Dopo breve tempo, però, Necao è sconfitto a Carchemis (605 a.C.) da Nabucodonosor, figlio di Nabopolassar, che nello stesso anno succede al padre (605-562 a.C.), portando l'impero babilonese al suo massimo splendore: è lui che conquista Gerusalemme, una prima volta nel 597 a.C. e poi, una seconda volta, nel 587 a.C., distruggendola completamente. Con la morte di Nabucodonosor inizia la decadenza di Babilonia, la quale, sotto Nabonide e Belshazar (556-539 a.C.), è conquistata da Ciro, re dei medi e dei persiani (539 a.C.).

b. Racconto biblico e storia profana

I riscontri e le conferme che la storia biblica ritrova in quella profana sono numerosi. L'iscrizione del monolito del re assiro Salmanassar III parla della lega antiassira, della quale faceva parte il re d'Israele Acab con un rilevante apporto di forze, e della battaglia di Karkar dell'853 a.C. La stele di Mesa, che può risalire agli anni 830-810 a.C., riporta la relazione del re moabita Mesa, nella quale egli parla dei suoi rapporti con la casa israelitica di Omri e delle sue vittorie su di essa, dopo averne subito l'oppressione (cfr. 2Re 3,4-27). Più problematica è la documentazione che proviene dalla stele di Tel Dan, risalente al secolo IX a.C., di cui tra il 1993 e il 1994 sono stati ritrovati tre frammenti nei quali Cazael, re di Aram/Damasco, afferma di avere ucciso Ioram, figlio di Acab re d'Israele, e Acazia figlio di Ioram, re della casa di David. Questo Cazael è verosimilmente il personaggio menzionato nel racconto di Elia ed Eliseo (1Re 19,15; 2Re 8,7-15; 13,22-24). A parte il fatto che 2Re 9 attribuisce questi assassinii all'usurpatore Ieu, la decifrazione della stele è in realtà dubbia. Tuttavia sarebbe difficile affermare di «aver vinto la "casa di Davide"», se questa non fosse mai esistita.

A Ieu e al tributo da lui pagato a Salmanassar III nell'anno 841 fanno invece riferimento diretto uno scritto assiro e un bassorilievo che mostra il re d'Israele prostrato a terra davanti a Salmanassar.

Del tributo del re d'Israele Menachem al re assiro Tiglat-Pileser III (2Re 15,19-20) si ha una doppia documentazione, in una stele proveniente dall'Iran e negli annali dei re assiri. Della caduta di Samaria, la capitale del regno del Nord, nel 722/721, parlano sia le cosiddette Cronache babilonesi, che attribuiscono l'impresa a Salmanassar V, che gli annali assiri, nei quali il suo successore Sargon II la attribuisce a se stesso. Gli annali di Sennacherib, invece, attestano la guerra del re assiro contro una coalizione della quale faceva parte Ezechia, re di Giuda (701 a.C.), il quale sarebbe stato da lui sottomesso pesantemente (cfr. 2Re 18,13-16). Si può citare, infine, l'iscrizione trovata nel tunnel di Siloam, fatto scavare da Ezechia per l'approvvigionamento idrico di Gerusalemme (cfr. 2Re 20,20), nella quale si descrive in modo vivace ed emozionante la fine dell'opera.

A questi documenti si può aggiungere il fatto che diversi re stranieri citati in 1-2Re sono attestati anche al di fuori della Bibbia: oltre ai re assiri appena nominati, ricordiamo Assarhaddon (cfr. 2Re 19,37) e i babilonesi Merodac-Baladan (Marduk-Apal-Iddina: 2Re 20,12), Nabucodonosor ed Evil-Merodak (cfr. 2Re 25,27), i faraoni Sisak (cfr. 1Re 14,25-26), Tiraka (2Re 19,9) e Necao (2Re 23,29); inoltre, Adad-Ezer, re di Soba (1Re 11,23), i vari Ben-Hadad e Cazael, re di Aram, Chiram re di Tiro (1Re 5,15) ed Etbaal, re di Sidone, padre di Gezabele (cfr. 1Re 16,31).

Questi contatti tra storia sacra e storia profana confermano l'attendibilità di tante informazioni contenute in 1-2Re. Diversi indizi, però, attestano che i racconti sono stati composti in funzione non di un'esatta ricostruzione storica, ma di una particolare visione religiosa. Gli indizi di questo modo di procedere sono numerosi. Al re Omri, padre del più celebre Acab, marito di Gezabele e antagonista del profeta Elia, la Bibbia dedica solo alcuni versetti (1Re 16,23-28): egli invece dovette essere un re molto potente in campo sia economico che militare, come attesta il fatto che ha costruito una nuova capitale, Samaria. Con lui, infatti, Israele entra per la prima volta come vero attore sulla scena internazionale del Vicino Oriente antico. Per molto tempo, infatti, anche quando i re non saranno più i suoi discendenti diretti, il regno del Nord sarà chiamato «casa di Omri».

Per esaltare la potenza di Salomone, si narra che egli ha sposato una figlia del faraone (cfr. 1Re 3,1): questa notizia è molto discutibile, poiché in Egitto non c'è alcun ricordo non solo di un evento così importante ma neppure del suo protagonista. In 1Re 14,25-28 si

racconta che, durante il regno di Roboamo, successore di Salomone, il faraone d'Egitto, Sisak (945-924 a.C.), invase la terra di Giuda e Roboamo gli pagò un considerevole tributo. Il testo egiziano che ricorda questa campagna contiene una lista di città conquistate, tra le quali non figura Gerusalemme: è vero che l'iscrizione è incompleta, ma sembra che effettivamente il nome della capitale di Giuda sia assente, in quanto il faraone era molto più interessato al regno del Nord che a quello del Sud, che forse non aveva allora l'importanza che gli dà il narratore.

Il testo di 1Re 5-8, che descrive la costruzione del tempio di Salomone e l'inaugurazione del culto, pur basandosi su ricordi più antichi, ha chiaramente lo scopo di legittimare i diritti e le prerogative del tempio di Gerusalemme contro altri santuari rivali, come quelli del Nord d'Israele. Da qui, deriva l'anacronismo in forza del quale il comportamento dei singoli re è giudicato in base all'osservanza di una norma, quella dell'unicità del luogo di culto, introdotta dal re Giosia solo nel 622 a.C., che al loro tempo non era stata ancora promulgata.

Il fatto di voler narrare una storia in chiave religiosa non ha però impedito ai redattori di utilizzare numerose fonti che contenevano spesso informazioni di prima mano e di grande valore storico. Pur non essendo storici in senso moderno, essi dimostrano un grande rispetto per le loro fonti che citano continuamente e alle quali rimandano per ulteriori dettagli. Ciò risulta anche dal fatto che riportano eventi che sono in contrasto con la loro tesi, come il sacrificio offerto da Elia, modello di fede jahwista, fuori da Gerusalemme (1Re 18,30-38), la prosperità goduta sotto un re perverso come Geroboamo II (2Re 14,26-27) e i disastri capitati ai due re più pii, Ezechia (2Re 18-20) e Giosia (2Re 22,29-30).

Le vicende dei re di Giuda e di Israele sono narrate al fine non di ricostruire un periodo storico ma di provare una tesi teologica: la responsabilità della catastrofe nazionale non è di Dio, ma di Israele e dei suoi capi. È chiaro che questa spiegazione è suggerita dalla fede e non dai fatti stessi, i quali suppongono un convergere di altre cause interne ed esterne. Il voler mettere in luce quest'unica motivazione implica una rilettura degli eventi che spesso può apparire unilaterale e tendenziosa. Ma non manca di suggestione, in quanto le disgrazie dei popoli hanno sempre all'origine gravi errori compiuti da essi o dalla loro classe dirigente.

c. Cronologia

Un particolare problema sollevato da questi libri è quello della *cronologia*. Nei sincronismi dei due regni non c'è accordo fra le cifre riguardanti i re di Giuda e quelle che si riferiscono ai re di Israele. Nell'ambito, poi, delle singole colonne, la somma dei dati parziali spesso non corrisponde all'intervallo globale. Infine, ad alcuni re sono attribuiti anni di regno diversi a seconda che si tratti di dati assoluti o di dati relativi a quelli del re dell'altro regno.

A questo problema sono state date numerose soluzioni che si basano su alcuni rilievi importanti: l'anno della morte di un re poteva essere attribuito per intero a lui solo (postdatazione) oppure anche al suo successore (predatazione); inoltre, l'anno poteva cominciare o in autunno o in primavera; gli anni di co-reggenza potevano essere attribuiti a uno solo o ad ambedue i sovrani. In tutti questi casi, gli usi di un regno potevano essere diversi da quelli di un altro. Non sono, infine, da escludersi errori da parte dei copisti.

I libri dei Re contengono fondamentalmente, come tutta la storiografia biblica, una *teologia della storia*. Da soli, quindi, non possono fornire gli elementi per una ricostruzione oggettiva ed esauriente dei fatti. Tuttavia, le notizie che essi portano sono veramente preziose per conoscere la storia di un periodo che altrimenti sarebbe quasi del tutto sconosciuto.

2. Le fonti

I due libri dei Re, come tanta parte della letteratura biblica, sono il risultato di un lavoro di compilazione: alla loro origine vi sono infatti documenti dotati di una loro fisionomia abbastanza precisa, che sono stati a volte rifusi, a volte semplicemente inseriti nel nuovo contesto. Alcune di queste fonti sono citate in modo esplicito, altre invece sono facilmente percepibili perché a esse rimandano blocchi narrativi che si stagliano come massi erratici all'interno dell'opera.

I primi due capitoli di 1Re si ricollegano chiaramente alla storia della successione al trono davidico (2Sam 9-20), di cui costituiscono l'epilogo. In 1Re 11,41 si cita il Libro delle gesta di Salomone. Diversi studiosi ritengono che questo libro sia stato composto, non molto tempo dopo gli eventi narrati (secolo IX a.C.), dai circoli sapienziali della corte di Gerusalemme a partire da documenti d'archivio, racconti popolari e profetici. Da qui l'autore ricava gran parte del materiale contenuto in 1Re 3-11.

In 1Re 14,29 (e poi altre 14 volte) sono citate le Cronache dei re di Giuda, mentre in 1Re 14,19 (e poi altre 16 volte) sono citate le Cronache dei re di Israele. Si tratta di due libri distinti, andati presto perduti, l'uno riguardante il regno di Giuda e, l'altro, il regno di Israele. È impossibile conoscere la loro estensione: sembra però che essi contenessero informazioni riguardanti guerre, vicende di palazzo ed eventi significativi accaduti durante un certo periodo di governo. Più che di opere storiche si trattava di annali di carattere privato, ma desunti da memorie ufficiali.

La lunga sezione dedicata alla figura di Elia (1Re 17-22; 2Re 1) sembra frutto della fusione di due fonti diverse: a) *La storia di Elia* (1Re 17-19; 21; 2Re 1), che contiene un racconto stilizzato ed edificante, in cui però non mancano importanti notizie storiche; b) *Le guerre aramee di Acab* (1Re 20; 22), racconti derivanti probabilmente da un ambiente di corte, composti in un tempo molto vicino agli avvenimenti.

Anche il ciclo di Eliseo (2Re 2; 4-10; 13,14-21), comprendente racconti di miracoli compiuti da Eliseo nell'ambito delle confraternite profetiche («fioretti»), racconti popolari e narrazioni storiche, potrebbe derivare da una fonte autonoma. I capitoli in cui è protagonista Isaia (2Re 18-20) derivano anch'essi da una fonte profetica, distinta dall'attuale libro di Isaia, del quale successivamente sono entrati a far parte (cfr. Is 36-39). Probabilmente anche altri racconti, disseminati nei due libri, riguardanti vicende di profeti, derivano da fonti di carattere profetico.

Da questi rilievi si può concludere che gli autori di 1-2Re hanno fatto uso di una buona documentazione, anche se di diverso valore a seconda della sua origine e genere letterario. Nello studio dei singoli testi sarà, perciò, necessario tener conto della fonte a cui appartengono.

3. La redazione deuteronomistica

La compilazione dei due libri dei Re è stata fatta dalla scuola deuteronomistica, che ha lasciato in essi un'impronta più marcata che non nei libri precedenti, a eccezione di quello dei Giudici. L'opera è stata portata a termine non prima del 562 a.C., l'anno cioè in cui si colloca l'ultimo episodio narrato (2Re 25,27-30) e non dopo il 538, anno dell'ascesa di Ciro, del quale ancora non si parla: l'argomento del silenzio non è però decisivo e non mancano studiosi che propongono una datazione più tardiva. È possibile, però, che una

prima edizione sia stata fatta al tempo del re Giosia, quando ancora non si poteva prevedere la sua morte violenta (cfr. 2Re 22,20).

I procedimenti redazionali utilizzati dai redattori per dare unità a un materiale estremamente vario e complesso sono facilmente percepibili anche a una semplice lettura. Anzitutto, essi hanno applicato una rigida selezione del materiale a loro disposizione, dando ampio spazio a notizie di carattere religioso e trascurando altri fatti di notevole importanza storica. Come esempio di questo modo di procedere, si può portare la brevità con cui sono descritti regni molto importanti, come quello di Omri (con il cui nome era chiamato il regno di Israele nei documenti assiri, anche quando la sua dinastia era ormai scomparsa), di Geroboamo II e di Ozia, e l'ampio spazio dato ai regni di Ezechia e di Giosia.

Inoltre, i redattori presentano i re alla luce di un preciso *schema interpretativo*. Per ognuno di essi si dà anzitutto una introduzione (sincronismo con il re dell'altro regno, gli anni di regno e, per i re di Giuda, l'età dell'ascesa al trono e spesso anche il nome della madre) a cui segue una valutazione sulla base del suo atteggiamento nei confronti della religione e, in particolare, delle norme deuteronomiche riguardanti il culto; viene poi fatto qualche cenno ai fatti più rilevanti. Un epilogo chiude la presentazione (citazione delle fonti, accenno alla sua morte e sepoltura, nome del successore).

In queste valutazioni sommarie, i re di Israele sono tutti condannati in quanto imitatori di Geroboamo I, il quale è accusato di aver introdotto per primo il culto del vitello d'oro nei santuari di Betel e di Dan: i loro peccati sono esposti in un crescendo continuo, partendo dal peccato di Geroboamo fino all'adozione ufficiale del culto di Baal. I re di Giuda sono giudicati in rapporto a Davide: alcuni di loro sono decisamente condannati per aver praticato o permesso il culto idolatrico, altri invece ricevono un giudizio parzialmente positivo perché hanno combattuto l'idolatria, pur avendo permesso il culto delle alture: due soli, Ezechia e Giosia, sono lodati senza riserve per aver sradicato anche questo male.

Nei punti più significativi della narrazione, il redattore interviene in prima persona, dando un proprio giudizio circa gli avvenimenti narrati (cfr. 1Re 11,1-13 a proposito di Salomone; 2Re 17,7-41 a proposito della caduta di Samaria). Infine, certi eventi importanti sono presentati come la realizzazione, a breve o lunga scadenza, di un annunzio profetico (cfr. 2Re 1,6 con 1,7 o 1Re 13,2 con 2Re 23,16-18). In questo appare il carattere profetico di questi libri, messo in luce dalla tradizione ebraica.

Gli autori di questa opera storica, come già fa capire il titolo che le è stato dato, non hanno inteso fare una narrazione sistematica degli eventi accaduti in questo lungo periodo, ma piuttosto hanno cercato di delinearne i momenti più salienti, attraverso la presentazione ordinata dei re che hanno governato Israele. Questo metodo, però, non è applicato in modo uniforme, in quanto a volte è dedicato ampio spazio a eventi di particolare importanza o a figure profetiche che hanno svolto un ruolo determinante nella storia del loro popolo. Nei due libri si possono evidenziare le seguenti sezioni:

A. Il regno di Salomone (1Re 1-11)
B. I due regni divisi fino all'ascesa al trono di Acab (1Re 12-16)
C. I cicli di Elia e di Eliseo (1Re 17 - 2Re 13)
D. Verso la fine dei due regni (2Re 14-25)

A. Il regno di Salomone (1Re 1-11)

Il primo successore di Davide, Salomone (970-931 a.C.), riceve un notevole spazio e un'ampia considerazione nella presentazione dei re israelitici. Egli infatti è l'unico, insieme con suo padre, che abbia regnato su tutto il popolo. Di lui si narra l'ascesa al trono (1Re 1-2), si mettono in luce le doti di saggezza (1Re 3,1 - 5,14), ma soprattutto è dato un ampio spazio alla sua impresa più importante: la costruzione del tempio (1Re 5,15 - 9,25): infine, sono descritti il suo splendore e la sua decadenza (1Re 9,26 - 11,43). Questa parte del libro si divide dunque nelle seguenti sezioni:

1. Successione al trono (1Re 1-2)
2. La sapienza del re (1Re 3,1 - 5,14)
3. La costruzione del tempio (1Re 5,15 - 9,25)
4. Splendore e decadenza (1Re 9,26 - 11,43)

1. Successione al trono (1Re 1-2)

L'opera inizia con un cenno alla vecchiaia di Davide (1Re 1,1-4), il quale è assistito da una giovane di nome Abisag, di Sunem. Si raccontano poi gli armeggi di Adonia, quartogenito di Davide (cfr. 2Sam 3,4), il quale, pensando di avere ormai via libera alla successione, dà un grande banchetto, a cui invita Ioab e Ebiatar, ma non Sadoc e Natan (1Re 1,5-10). Appaiono così gli schieramenti. Natan suggerisce a Betsabea di farsi avanti e di ricordare a Davide le

sue promesse in favore di Salomone; poi ambedue accusano Adonia di essersi già proclamato re (1Re 1,11-27). Essi ottengono, così, che Davide faccia ungere come re Salomone (1Re 1,28-40). Adonia si impaurisce e si rifugia presso l'altare, chiedendo di avere salva la vita: Salomone acconsente, a patto che si comporti lealmente (1Re 1,41-53).

Mentre sta per morire, Davide esprime le sue ultime volontà (1Re 2,1-11). Anzitutto egli esorta Salomone, con toni tipici della redazione deuteronomistica, a osservare la legge di Dio (vv. 2-4). Poi Davide dà a Salomone l'incarico di punire due personaggi che si erano comportati indegnamente, Ioab e Simei. È quanto il nuovo re fa con la massima sollecitudine. Anzitutto si libera di suo fratello Adonia, prendendo motivo dal fatto che egli chiede di poter sposare Abisag, la Sunnamita, che aveva assistito Davide nei suoi ultimi giorni (1Re 2,12-25): ciò poteva infatti apparire come un tentativo di ribellione, dal momento che le concubine di un re defunto appartenevano al suo successore. La stessa sorte tocca a Ioab, mentre il sacerdote Ebiatar è allontanato da Gerusalemme (1Re 2,26-35). Semei è posto al confino in Gerusalemme, ma un giorno si allontana per andare a riprendere due schiavi fuggitivi, e questo gli costa la vita (1Re 2,36-46).

2. La sapienza del re (1Re 3,1 - 5,14)

Con l'eliminazione dei suoi avversari, veri o potenziali, Salomone ha ormai consolidato il suo regno. Egli consacra il suo trionfo sposando la figlia del faraone d'Egitto (1Re 3,1-3). Mentre offre un sacrificio a Gabaon, Dio gli appare in sogno e promette di concedergli qualunque cosa chieda. Salomone allora chiede la saggezza nel governare: Dio gliela concede, e con essa gli promette anche ricchezza e gloria (1Re 3,4-15). A riprova del conferimento di questo dono, l'autore riporta un giudizio pronunciato dal re (1Re 3,16-28): due prostitute si contendono un bambino, di cui ciascuna pretende di essere la madre; Salomone ordina allora di dividerlo in due e di darne una parte a ciascuna: l'una accetta, ma l'altra si oppone, rinunciando ad averlo piuttosto che vederlo morire, e così dimostra di essere la vera madre.

Segue un elenco dei grandi ufficiali di Salomone (1Re 4,1-6) e dei suoi prefetti, con l'indicazione dei viveri con cui fornivano la sua mensa (1Re 4,7 - 5,8). Infine, l'autore riprende il tema della sapienza di Salomone (1Re 5,9-14). In questo testo, Salomone è presentato come il massimo esponente di una ricerca sapienziale che va dalla

conoscenza dei proverbi fino allo studio dei fenomeni naturali. La superiorità della sapienza di Salomone su quella delle altre nazioni e la sua fama internazionale sono segno di un'apertura culturale che risulta piuttosto inusuale per il popolo di Israele.

3. La costruzione del tempio (1Re 5,15 - 9,25)

La descrizione a grandi linee dei successi di Salomone e della sua sapienza apre la via alla presentazione della sua grande opera, la costruzione del tempio. Egli comincia a raccogliere il materiale (1Re 5,15-31), facendo ricorso alla collaborazione di Chiram, re di Tiro, al quale spiega che suo padre Davide non aveva potuto costruire un tempio a JHWH «a causa delle guerre che i nemici gli mossero da ogni parte» (v. 17). Nell'anno 480 dall'uscita dall'Egitto ha inizio la costruzione dell'edificio che dura sette anni (1Re 6,1-38): l'edificio era formato, come quello costruito da Mosè (cfr. Es 40,16-33), da due sale, l'una interna, il Debir (Santo dei santi), e l'altra esterna, l'Hêkal (Santo) e misurava 60x20 cubiti (33x11m), cioè il doppio del santuario del deserto. In più, il Santo era preceduto da un atrio chiamato Ulam, di 20x10 cubiti (11x5,5 metri).

Dopo la realizzazione di questa opera, Salomone edifica anche il suo palazzo (1Re 7,1-51): questa costruzione, ben più grande, richiederà tredici anni di lavoro. Terminata la costruzione, l'arca viene trasferita nel tempio, e Dio ne prende possesso sotto forma di nube (1Re 8,1-13). Costruito nelle adiacenze del palazzo, il tempio sembra una semplice «cappella palatina» di modesta entità. Il nuovo tempio non ha soppiantato i santuari già esistenti, che sono rimasti in funzione almeno fino a Giosia, ma forse anche dopo.

A questo punto sono riportati il discorso inaugurale di Salomone e la sua preghiera (1Re 8,14-40). In essa, egli ricorda che Dio ha liberato Israele dall'Egitto, ha scelto Gerusalemme come sua città e Davide come capo del suo popolo (vv. 15-16). Rifacendosi alla profezia di Natan, egli prosegue ricordando che Davide voleva costruirgli un tempio, ma Dio ha promesso che ciò sarebbe stato fatto da suo figlio. Dio ha dunque realizzato la sua promessa (vv. 17-21). Salomone, perciò, appellandosi all'alleanza che Dio ha stabilito con Israele, lo prega di compiere anche l'altra promessa fatta a Davide, quella cioè di far sedere per sempre un suo discendente sul suo trono (vv. 22-26).

Egli poi prosegue: «Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita! Volgiti alla preghiera del tuo servo e

alla sua supplica, Signore mio Dio; ascolta il grido e la preghiera che il tuo servo oggi innalza davanti a te! Siano aperti i tuoi occhi notte e giorno verso questa casa, verso il luogo di cui hai detto: Lì sarà il mio nome! Ascolta la preghiera che il tuo servo innalza in questo luogo» (1Re 8,27-29). In questa preghiera si esprime la concezione del tempio propria della corrente deuteronomistica: il Dio dell'alleanza non può essere racchiuso, come le divinità cananee, in un tempio costruito da mano d'uomo. Tuttavia, come segno della sua presenza in mezzo al suo popolo, Dio si è scelto un luogo in cui far dimorare *il suo nome*. Nel nome è racchiusa la personalità stessa di chi lo porta, quindi il tempio è veramente il luogo in cui si attua la presenza divina. Ma, al tempo stesso, il fatto che soltanto il suo nome risieda nel tempio sottolinea l'assoluta libertà di Dio che, per sua natura, non può essere legato a un tempio materiale.

La preghiera di Salomone procede poi con una richiesta di aiuto e perdono per diverse categorie di persone che si recano a pregare nel tempio (1Re 8,30-52). Infine, l'autore ricorda la benedizione impartita dal re a tutto il popolo e i festeggiamenti fatti per la dedicazione del santuario 1Re 8,53-66). In risposta alla preghiera di Salomone, Dio si rivela a lui un'altra volta e gli rinnova le proprie promesse, minacciando però che, in caso di infedeltà, il popolo sarà eliminato dalla sua terra e il tempio sarà rigettato (1Re 9,1-9). È poi menzionato il fatto che Salomone concede a Chiram, re di Tiro, alcuni villaggi come ricompensa per l'aiuto prestatogli (1Re 9,10-14) e viene dato un resoconto del lavoro forzato a cui il re ha sottomesso gli stranieri per portare a termine le sue costruzioni (1Re 9,15-23). Il racconto termina con la notizia del trasferimento della figlia del faraone in una casa per lei costruita (v. 24) e con un accenno ai sacrifici che Salomone offriva nel tempio (1Re 9,25).

4. Splendore e decadenza (1Re 9,26 - 11,43)

L'ultima parte della sezione è dedicata a una sintesi della grandezza di Salomone e alla sua degenerazione. Anzitutto si ricorda un'impresa commerciale: Salomone costruisce a Esion-Gheber, sul mar Rosso, una flotta per mandarla a prelevare l'oro di Ofir (1Re 9,26-28). La sua magnificenza è testimoniata anche dalla visita della regina di Saba (1Re 10,1-28). Sono poi descritti la ricchezza di Salomone (1Re 10,14-25) e i suoi carri (1Re 10,26-29).

Dopo aver magnificato lo splendore del regno di Salomone, l'autore mette in rilievo la sua degenerazione. Questa è attribuita al fatto che egli (contrariamente a quanto prescrive Dt 17,17) ha

ammesso nel suo harem un gran numero di mogli, e soprattutto donne straniere le quali lo inducono ad adorare i loro dèi (1Re 11,1-13). Alla sua idolatria l'autore deuteronomistico attribuisce non solo l'insorgere di nemici esterni (1Re 11,14-25) ma anche l'inizio di una ribellione interna. Questa è capeggiata da Geroboamo, un efraimita che Salomone aveva messo come sorvegliante di tutti gli operai della «casa di Giuseppe», cioè delle tribù del Nord: a lui si presenta il profeta Achia di Silo il quale, con un gesto simbolico, straccia il proprio mantello in dodici parti e ne offre dieci a Geroboamo, predicendogli che diventerà re di dieci tribù che Dio toglierà alla casa di Davide per punirla dei peccati commessi da Salomone e gli promette che, se sarà fedele a JHWH, come ha fatto Davide, edificherà anche per lui una casa stabile (1Re 11,26-40).

Con questa predizione l'autore attribuisce al castigo di Dio la divisione del regno che avverrà subito dopo la morte di Salomone e, al tempo stesso, afferma che il favore concesso a Geroboamo è condizionato e temporaneo: sullo sfondo, è presente la profezia di Natan riguardante la stabilità della dinastia davidica. Il fatto che sia un profeta a legittimare l'opposizione interna a Salomone, significa che questi si era alienato proprio quelle correnti profetiche che avevano portato sul trono suo padre Davide. Il racconto termina con la fuga di Geroboamo in Egitto. Dopo di essa, un breve sommario conclude la sezione riservata al regno di Salomone (1Re 11,41-43).

Il regno di Salomone è dunque presentato come un'età dell'oro, caratterizzata dalla ricerca sapienziale e dagli scambi internazionali, dalla pace e dal progresso in ogni campo. Ma, siccome essa termina bruscamente con la divisione in due regni, il narratore ritiene che ciò non possa essere avvenuto se non a causa di una grossa deviazione che identifica nell'idolatria del re. La ricostruzione che la tradizione deuteronomistica fa di questo periodo non è facilmente valutabile dal punto di vista storico, poiché in essa si intersecano antichi ricordi e presupposti di carattere teologico e, inoltre, mancano conferme provenienti da altre fonti letterarie o archeologiche. Oggi, però, la sua attendibilità è sempre più messa in discussione.

B. I DUE REGNI DIVISI (1RE 12-16)

L'unità delle tribù israelitiche, portata a termine da Davide, aveva ancora un carattere precario, come avevano ben dimostrato le vicende di Assalonne che era stato sostenuto prevalentemente dalle

tribù del Nord, e la ribellione di Seba, anch'egli ispiratore di una rivolta delle tribù settentrionali. La crisi era latente già al tempo di Salomone che aveva cercato invano di eliminare Geroboamo, possibile capo di una rivolta. Questa esplode in modo inarrestabile alla sua morte. Il racconto si divide in due sezioni:

1. La divisione dei regni (1Re 12-14)
2. I due regni fino ad Acab (1Re 14-16).

1. La divisione dei regni (1Re 12-14)

Le dieci tribù del Nord rappresentavano un'entità a sé stante, presso la quale la monarchia rivestiva ancora, diversamente da Giuda, un carattere elettivo. Roboamo, successore di Salomone per diritto ereditario al Sud, deve quindi chiedere la ratifica delle tribù del Nord per poter regnare anche su di esse. In questa circostanza, gli viene fatta richiesta di alleggerire la «dura schiavitù», cioè il lavoro coatto imposto da suo padre per realizzare il suo programma di costruzioni. Egli si rifiuta, anzi promette maggiore severità. Ciò fa sì che gli abitanti del Nord, capeggiati da Geroboamo, che nel frattempo è rientrato dall'Egitto, si ribellino e diano origine a un regno autonomo (1Re 12,1-19). Sembra imminente una guerra, ma Roboamo, essendo venuto a sapere da un profeta che la situazione è voluta da Dio, preferisce lasciar cadere l'idea (1Re 12,20-24). Geroboamo pone la sua sede prima a Sichem, poi a Penuel (12,25).

Alla separazione politica fa seguito quella religiosa: «Geroboamo pensò: In questa situazione il regno potrebbe tornare alla casa di Davide. Se questo popolo verrà a Gerusalemme per compiervi sacrifici nel tempio, il cuore di questo popolo si rivolgerà verso il suo signore, verso Roboamo re di Giuda; mi uccideranno e ritorneranno da Roboamo, re di Giuda. Consigliatosi, il re preparò due vitelli d'oro e disse al popolo: Siete andati troppo a Gerusalemme! Ecco, Israele, il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto. Ne collocò uno a Betel e un altro lo pose in Dan. Questo fatto portò al peccato; il popolo, infatti, andava sino a Dan per prostrarsi davanti a uno di quelli» (1Re 12,26-30).

Il progetto di Geroboamo, che ha lo scopo di tenere legati a sé i suoi sudditi, non è sostanzialmente diverso da quello di Davide, che aveva portato a Gerusalemme l'arca dell'alleanza per consolidare il suo trono. È chiaro che Geroboamo non intende proporre l'idolatria, ma il culto di JHWH sotto forma di toro, o meglio facendo ricorso a un costume diffuso nel mondo cananeo, in base al quale Baal, il dio

della fecondità, si rendeva presente servendosi di un toro come cavalcatura. I due luoghi di culto scelti da Geroboamo erano molto antichi e probabilmente già prima in essi JHWH era adorato sotto forma di toro o in connessione con questa immagine: in questo caso, Geroboamo si sarebbe limitato a rendere ufficiale questo culto.

In Israele il culto del toro era probabilmente legittimato mediante la leggenda eziologica del vitello costruito ai piedi del monte Sinai da Aronne, fratello di Mosè e capostipite del sacerdozio israelitico (cfr. Es 32,1-6): ne è prova il fatto che Geroboamo fa proprie le parole che, in quel racconto, erano attribuite ad Aronne (v. 28b). Per le scuole profetiche che daranno origine al Deuteronomio si tratta invece di un culto idolatrico, che contrasta con il secondo precetto del decalogo (poi fuso con il primo).

L'autore conclude dicendo che Geroboamo stabilì templi sulle alture e vi pose sacerdoti non leviti, introdusse nuove feste ed egli stesso offrì sacrifici sull'altare (1Re 12,31-33). Questa critica si ispira al precetto deuteronomistico dell'unico luogo di culto. In realtà, Geroboamo non ha voluto discostarsi dalla religione jahwista e neppure, data la pluralità dei luoghi di culto allora vigente, dar vita a uno scisma religioso: egli si è limitato ad adottare in modo ufficiale un culto che successivamente sarà condannato perché praticato fuori del tempio di Gerusalemme e, per di più, facendo uso di un'immagine di JHWH. È la corrente deuteronomistica a vedere in tale gesto non solo una causa di scisma ma anche il *peccato originale* del regno del Nord e di tutto Israele (cfr. 1Re 14,9; Os 13,2).

Dopo aver descritto la nascita del regno di Israele, l'autore riporta una leggenda riguardante l'altare di Betel (1Re 13,1-10): durante una cerimonia presieduta dal re, si presenta un «uomo di Dio» venuto da Giuda, il quale condanna il culto scismatico da lui promosso e annunzia che un discendente di Davide, di nome Giosia, immolerà su quell'altare i sacerdoti delle alture e brucerà su di esso ossa umane. Come segno, egli annunzia che l'altare si spaccherà e si spanderà la cenere che vi è sopra. Il re stende la mano per fermarlo, ma questa resta paralizzata. L'altare effettivamente si spacca: Geroboamo chiede all'uomo di pregare perché la sua mano sia guarita, e così avviene. Geroboamo, poi, lo invita a restare e a mangiare qualche cosa con lui, ma egli risponde che ciò non gli è consentito da Dio e se ne parte in tutta fretta.

A questo racconto se ne collega un altro ancora più strano (1Re 13,11-32). Un vecchio profeta di Betel raggiunge l'uomo di Dio e, dicendo di aver ricevuto una rivelazione divina, lo induce ad andare

da lui per rinfrancarsi a casa sua. Quello cede, ma poi, sulla via del ritorno, viene ucciso da un leone. Il vecchio profeta, allora, va a prelevare il cadavere e lo seppellisce nel suo sepolcro e ordina di porre le proprie ossa vicino alle sue perché, afferma, ciò che egli ha detto si avvererà. L'autore commenta che, nonostante questi fatti, Geroboamo non si è convertito, ma ha continuato a costituire come sacerdote chiunque lo desiderasse, preparando così la rovina della sua casa e di tutto il popolo (1Re 13,33-34).

Di Geroboamo è ancora narrato un altro episodio (1Re 14,1-18): essendosi ammalato suo figlio, egli manda la moglie dal profeta Achia per sapere che cosa gli sarebbe accaduto. Egli la riconosce e le conferisce un messaggio per Geroboamo: a causa del culto degli idoli da lui praticato, la sua famiglia sarà distrutta e Israele sarà eliminato dal paese; il figlio malato morirà, e sarà l'unico a entrare in un sepolcro. La donna ritorna a Tirza, la nuova capitale di Geroboamo, proprio mentre il bambino muore. Infine, l'autore dà una breve sintesi del regno di Geroboamo, secondo lo stile che sarà poi applicato a tutti gli altri re: «Le altre gesta di Geroboamo, le sue guerre e il suo regno, sono descritte nel libro delle Cronache dei re di Israele. La durata del regno di Geroboamo fu di ventidue anni; egli si addormentò con i suoi padri e gli succedette nel regno Nadab suo figlio» (1Re 14,19-20).

Subito dopo, è data una sintesi del regno di Roboamo (1Re 14,21-31), anche qui secondo gli schemi della redazione deuteronomistica: «Roboamo, figlio di Salomone, regnò in Giuda. Aveva quarantun anni quando divenne re; regnò diciassette anni in Gerusalemme, città scelta dal Signore fra tutte le tribù di Israele per collocarvi il suo nome. Sua madre, ammonita, si chiamava Naama. Giuda fece ciò che è male agli occhi del Signore; essi provocarono il Signore a gelosia, più di quanto non l'avessero fatto tutti i loro padri con i loro peccati. Anch'essi si costruirono alture, stele e pali sacri su ogni alto colle e sotto ogni albero verde. Inoltre nel paese c'erano prostituti sacri, i quali rinnovarono tutti gli abomini dei popoli che il Signore aveva scacciati davanti agli israeliti» (1Re 14,2-24). Questo schema si ripeterà poi a proposito di quasi tutti i re di Giuda. Si accenna poi all'invasione del faraone Sisak (nei testi profani Sosenq), che depreda il tempio e la reggia (1Re 14,25-28), e infine il narratore conclude il suo racconto riguardo a Geroboamo (1Re 14,29-31).

La divisione del popolo israelitico appare dunque come un grosso trauma, di cui i narratori deuteronomistici attribuiscono la

colpa al peccato di Salomone. La separazione porta con sé un deterioramento della situazione, anzi dà origine a uno stato di tensione continua tra i due regni e a una confusa situazione religiosa, che è fin d'ora segnalata come la causa di ulteriori sventure.

2. I due regni fino a Acab (1Re 14-16)

A partire da Roboamo e Geroboamo, la storia di Israele è presentata mediante una serie di sovrani che si avvicendano rispettivamente a Gerusalemme e a Tirza, scelta da Geroboamo come capitale del regno di Israele, a cui subentrerà poi Samaria: mentre in Israele si succedono dinastie diverse, a seguito di rivoluzioni e colpi di stato, in Giuda resta salda alla guida del paese la dinastia di Davide. La data di inizio di ogni singolo re è indicata in rapporto agli anni di regno del sovrano del regno parallelo.

In Giuda, a Roboamo succede Abiam (913-911 a.C.), del quale si dice che «imitò tutti i peccati che suo padre aveva commessi prima di lui» (1Re 15,1-8). Dopo di lui sale al trono Asa (911-870 a.C.), il quale invece «fece ciò che è giusto agli occhi del Signore»: egli eliminò tutti gli idoli, ma non il culto delle alture. Per difendersi nei confronti del regno di Israele, con il quale è continuamente in guerra, egli chiede e ottiene l'aiuto di Ben-Hadad, re di Aram, la cui capitale è Damasco (1Re 15,9-24).

In Israele, a Geroboamo succede suo figlio Nadab (910-909 a.C.), il quale è condannato per aver imitato la condotta del padre. Egli è ucciso con tutta la famiglia da Baasa, il quale adempie così la profezia di Achia (1Re 15,25-32). Baasa (909-886 a.C.) è condannato anche lui per la sua perversa condotta; il profeta Ieu, figlio di Canani, annunzia la distruzione di tutta la sua famiglia (1Re 15,33 - 16,7). Ciò si avvera con suo figlio Ela (886-885 a.C.), che è ucciso con tutti i suoi da un suo ufficiale, Zimri (1Re 16,8-14). Questi regna solo sette giorni: quando i soldati vengono a conoscenza del suo colpo di stato, proclamano re Omri; allora Zimri, vedendosi finito, dà fuoco alla reggia e muore (1Re 16,15-22). Omri (885-874 a.C.) fu un grande sovrano, ma di lui si ricorda solo la fondazione della nuova capitale, Samaria (1Re 16,23-28).

A Omri succede suo figlio Acab (874-853 a.C.). Di lui si dice che «fece ciò che è male agli occhi del Signore, peggio di tutti i suoi predecessori». Egli prende in moglie Gezabele, figlia di Et-Baal, re di Sidone, e per la prima volta introduce in Israele il culto ufficiale di

Baal. Durante il suo regno è ricostruita la città di Gerico, per iniziativa di un certo Chiel di Betel. L'autore sottolinea che con il suo gesto si è attuata la profezia di Giosuè (cfr. Gs 6,26), in quanto egli «gettò le fondamenta sopra Abiram suo primogenito e ne innalzò le porte sopra Segub suo ultimogenito» (1Re 16,29-34).

C. I PROFETI ELIA ED ELISEO (1RE 17 - 2RE 13)

La narrazione della storia dei due regni si interrompe a questo punto per lasciare spazio ai racconti riguardanti il profeta Elia, originario di Tisbe, in Transgiordania. Questi svolge la propria opera nel regno di Israele durante tutto il periodo del re Acab (874-853 a.C.) e del re Acazia (853-852 a.C.). Di lui sono conservati diversi racconti, i quali sembrano ricavati da un'antologia dedicata a questo profeta: nella forma attuale essi sono stati mescolati con la narrazione delle vicende politiche di questo periodo. Questa parte può essere divisa in due sezioni:

1. Il ciclo di Elia (1Re 17-22; 2Re 1,1-2,13)
2. Miracoli e attività politica di Eliseo (2Re 2,14 - 13,21)

1. Il ciclo di Elia (1Re 17-18)

Il primo grande profeta appare improvvisamente sulla scena. I racconti che lo riguardano sono frammezzati da notizie di carattere storico. I nuclei narrativi a lui attribuiti sono i seguenti: a. La grande siccità (1Re 17-18); b. Elia sull'Oreb (1Re 19); c. Guerre aramee e la vigna di Nabot (1Re 20-21); d. Acab e il profeta Michea (1Re 22); e. Rapimento in cielo di Elia (2Re 2,1-13).

a. La grande siccità e il sacrificio del Carmelo (1Re 17-18)

Elia annunzia una carestia, dopo di che si nasconde presso il torrente Cherit (1Re 17,2-6). Poi si reca a Zarepta di Sidone, dove moltiplica la farina e l'olio per una povera vedova e, in seguito, risuscita il suo unico figlio (1Re 17,7-24). Mentre imperversa la carestia e Gezabele perseguita i profeti di JHWH, Elia si presenta ad Acab e gli chiede di poter attuare un confronto con i profeti di Baal.

Acab acconsente e ha luogo il *sacrificio del Carmelo* (1Re 18,1-46). Esso consiste in una specie di giudizio di Dio: si preparano due giovenchi da offrire in sacrificio, uno a Baal e uno a JHWH con la clausola che sarà riconosciuto come vero Dio quello dei due che

manderà dal cielo il fuoco sulla vittima. I profeti di Baal dispongono la carne del giovenco sull'altare, ma non riescono a ottenere il fuoco dal cielo, mentre questo scende immediatamente sulle vittime poste da Elia sull'altare da lui costruito. Così JHWH dimostra di essere il solo vero Dio; Elia allora uccide tutti i profeti di Baal e subito dopo ha termine la siccità. Questo racconto era forse originariamente una leggenda che spiegava il passaggio del santuario costruito sul monte Carmelo dagli adoratori di Baal a quelli di JHWH. Nel contesto attuale, la leggenda, che conserva tratti di un'inconcepibile intolleranza religiosa, mostra l'irriducibile opposizione delle correnti profetiche a qualunque compromesso con la religiosità del mondo cananeo.

b. Elia sull'Oreb (1Re 19)

Perseguitato da Gezabele, moglie di Acab, Elia si reca al monte Oreb, il luogo della rivelazione e dell'alleanza. Durante il cammino nel deserto è sostenuto da Dio, come Israele al tempo dell'esodo, con un pane e un'acqua miracolosi (1Re 19,1-8). Dopo aver camminato quaranta giorni e quaranta notti nel deserto, egli giunge al monte della rivelazione, dove gli appare JHWH (1Re 19,9-18). Il fatto che Dio parli ad Elia non nell'uragano, nel terremoto o nei lampi, ma «nel mormorio di un vento leggero» (lett. nella voce di un sottile silenzio) significa che anche il profeta, come Mosè, riceve la parola di Dio, non però mediante i fenomeni esterni della teofania, bensì nell'intimo del suo cuore, «pieno di zelo per il Signore». Egli appare, così, come il genuino continuatore di Mosè in quanto rende attuale nell'oggi, nonostante l'assenza di fenomeni straordinari, la volontà di JHWH contenuta nella legge (cfr. Dt 18,15-18).

I tre compiti affidati ad Elia sull'Oreb hanno lo scopo di preparare le persone che scateneranno il castigo divino sul popolo peccatore. Elia, però, si limiterà a chiamare Eliseo (1Re 19,19-21): sarà questi a preconizzare Cazael come re di Damasco (cfr. 2Re 8,7-15), mentre sarà un discepolo di Eliseo a ungere Ieu come re di Israele (cfr. 2Re 9,1-13). Sia Cazael sia Ieu provocheranno una grande distruzione in Israele, ma Dio risparmierà settemila persone, un resto che gli è fedele. Elia non sarà dunque solo nella sua adesione incondizionata a JHWH.

Di ritorno dall'Oreb, Elia adempie il primo compito che gli è stato affidato, la *chiamata di Eliseo* (1Re 19,19-21). Questi sta arando con dodici paia di buoi, segno di un notevole benessere. Elia getta su di

lui il suo mantello ed Eliseo lo segue, non prima però di aver fatto un banchetto di addio.

c. Guerre arameee e la vigna di Nabot (1Re 20-21)

Dopo un intermezzo, in cui si raccontano alcuni episodi di guerra tra Israele e gli aramei (1Re 20), è narrato un episodio riguardante un certo *Nabot* (1Re 21,1-29). Costui aveva una vigna vicino al palazzo reale di Izreel: Acab vorrebbe acquistarla, ma egli non è disposto a cederla. Venuta a sapere la cosa, Gezabele fa accusare Nabot di bestemmia e lo fa condannare dagli anziani della sua città. Egli viene lapidato e Acab può finalmente impossessarsi della sua vigna. Ma, proprio in quel momento, Elia si presenta a lui e gli preannunzia come castigo la distruzione di tutta la sua famiglia. Acab però si pente e Dio procrastina la punizione. In questo episodio appare la dimensione sociale del carisma profetico: ispirandosi al genuino spirito della religione jahwista, i profeti non difendono solo i diritti di Dio, ma anche i diritti dell'uomo (giustizia sociale).

d. Acab e il profeta Michea (1Re 22)

A questo punto è inserito il racconto di una nuova guerra contro gli aramei. Acab invita Giosafat, re di Giuda, a combattere con lui contro Ramot di Galaad. Giosafat acconsente, ma chiede che prima sia ascoltata la parola di Dio; allora sono chiamati i profeti di corte, i quali preannunziano la vittoria. Uno di essi, Sedecia, figlio di Chenaana, si era applicato alla fronte due corna di ferro e affermava: «Dice il Signore: Con queste cozzerai contro gli aramei fino al loro sterminio». Giosafat però non è soddisfatto e chiede che sia interrogato anche un profeta di JHWH. Contro voglia Acab convoca Michea, figlio di Imla (1Re 22,1-12), un profeta sconosciuto che non ha nulla in comune con l'omonimo profeta scrittore.

Michea in un primo momento dice sarcasticamente di attaccare pure la città, perché Dio la metterà nelle mani del re; poi, scongiurato di dire la verità, soggiunge: «Vedo tutti gli israeliti vagare sui monti come pecore senza pastore». Acab, allora, si lamenta perché egli, diversamente dai profeti di corte, non gli predice mai nulla di buono. Il racconto prosegue con una predizione esplicita della sconfitta e con lo scontro di Michea con un falso profeta (1Re 22,13-28). E, difatti, l'esercito israelita è sconfitto e Acab è ucciso in battaglia (1Re 22,29-38). Questo episodio è significativo perché mette in luce il difficile problema creato in

Israele dal fenomeno dei falsi profeti, i quali si arrogano l'assistenza dello Spirito per predire ciò che piace ai governanti: il vero profeta si caratterizza, invece, per la sua indipendenza dal potere politico, per il coraggio che dimostra nel non annunziare benessere a buon mercato e per il fatto che i suoi oracoli si avverano (cfr. Dt 18,19-22).

Al termine del libro sono date alcune notizie: anzitutto la conclusione del regno di Acab (1Re 22,39-40) e, in Giuda, l'ascesa al trono di Giosafat, figlio di Asa, già menzionato nel racconto precedente. Giosafat (870-848 d.C.) è lodato per aver imitato la condotta del padre, ma il narratore osserva che neppure sotto il suo regno scomparve il culto delle alture. Di lui si ricorda anche un fallito tentativo di equipaggiare navi per andare a prelevare l'oro di Ofir (1Re 22,41-51). Infine, si informa che in Israele sale al trono Acazia (853-852 d.C.), del quale si dice che non solo imitò la condotta di Geroboamo ma venerò anche Baal.

e. Rapimento in cielo di Elia (2Re 2,1-13)

Il secondo libro dei Re si apre con un episodio riguardante appunto il re Acazia: questi cade dalla finestra e, essendo rimasto ferito, manda un'ambasceria dal dio Baal-Zebub, a Ekron, per sapere se guarirà. Per via, gli inviati incontrano Elia il quale li rimprovera perché si recano da un'altra divinità e manda a dire al re che non guarirà. Per due volte il re invia una squadra di cinquanta uomini per catturarlo, ma essi sono distrutti dal fuoco: la terza volta Elia accetta di recarsi dal re e gli ripete la predizione. Acazia muore e al suo posto diventa re suo fratello Ioram (2Re 1).

Dopo questo episodio, viene narrata la scomparsa del profeta. Elia ed Eliseo visitano i santuari di Galgala e di Betel, e passano attraverso le acque divise del Giordano. Eliseo, sapendo che il suo maestro stava per essere portato via, gli chiede di ottenere due terzi del suo spirito (v. 9), cioè di ottenere la parte di eredità che spetta al primogenito (cfr. Dt 21,17) e, quindi, di diventare il suo erede spirituale. Elia glielo concede, a patto che lo veda mentre è rapito in cielo. E difatti Elia, sotto i suoi occhi, è portato in cielo da un cocchio infuocato e, di conseguenza, Eliseo ottiene quanto aveva richiesto.

Il rapimento in cielo è un'immagine, piuttosto inconsueta nell'AT, con cui si indica la morte in quanto ritorno a Dio (cfr. Gn 5,24 a proposito di Enoch). Da questo episodio, interpretato alla luce di Dt 18,15-18, ha preso origine nel giudaismo la credenza secondo cui Elia è trattenuto da Dio in cielo, ma un giorno ritornerà in questo

mondo per inaugurare gli ultimi tempi (cfr. Sir 48,9-10; Ml 3,1.23-24). Elia è presentato come il personaggio più rappresentativo della corrente profetica, particolarmente forte nel regno di Israele, a cui è stato affidato il compito di preservare la fede jahwista di fronte all'invadente e pervasiva religiosità cananea.

2. Attività religiosa e politica di Eliseo (2Re 2,14 - 13,21)

Il nuovo ciclo profetico è formato per lo più di racconti popolari e leggendari, molti dei quali tendono a mostrare la somiglianza tra Eliseo e il suo grande predecessore e maestro. I blocchi narrativi che lo riguardano sono i seguenti: a. Una raccolta di miracoli (2Re 2,14 - 4,44); b. Guarigione di Naaman Siro (2Re 5,1 - 8,6); c. Attività politica di Eliseo (2Re 8,7 - 13,21).

a. Una raccolta di miracoli (2Re 2,14 - 4,44)

Dopo la scomparsa di Elia, Eliseo appare dotato dei suoi stessi poteri. Lo dimostra il suo potere di dividere le acque del Giordano e di passare tra esse (2Re 2,14-18). Egli, poi, compie due miracoli: risana le acque della sorgente di Gerico e fa uccidere da due orse alcuni ragazzetti che lo avevano deriso per la sua calvizie (2Re 2,19-25). Intorno a lui si radunano gruppi di profeti (i «figli dei profeti») che rappresentano, forse, uno sviluppo delle antiche corporazioni profetiche. Dopo questi miracoli, l'autore introduce il regno di Ioram, figlio di Acab, in Israele (852-841 a.C.). Subito dopo narra una spedizione dei re di Israele e di Giuda contro Moab, il cui re, per liberarsi dal pericolo incombente, offre in olocausto il suo figlio primogenito (2Re 3). Vengono poi narrati altri miracoli di Eliseo: egli fa moltiplicare l'olio di una vedova (2Re 4,1-7), ottiene un figlio a una donna di Sunem che si era dimostrata ospitale nei suoi confronti e, quando poi il bambino muore, lo risuscita (2Re 4,8-37), risana una minestra fatta con erbe velenose (2Re 4,38-41) e sazia cento persone con venti pani (2Re 4,42-44).

b. Guarigione di Naaman Siro e altri miracoli (2Re 5,1 - 8,6)

Uno spazio notevole è dedicato alla guarigione di un generale dell'esercito arameo, di nome Naaman, che era stato colpito dalla lebbra (2Re 5,1-19). Dietro suggerimento di una ragazzina ebrea, questi si reca, per essere risanato, dal re di Israele, il quale lo manda da Eliseo. Quando giunge da lui, il profeta, senza neppure presentarsi di persona, gli dice semplicemente di bagnarsi sette volte nel fiume

Giordano. Naaman si sente offeso da questo comportamento e dalla richiesta fattagli, ma poi esegue quanto gli è stato richiesto e guarisce dal male. Colpito, egli torna da Eliseo e vorrebbe fargli un dono, ma il profeta rifiuta. Naaman chiede allora a Eliseo di poter portare con sé un carico di terra di Israele e gli confida che è suo dovere accompagnare il re quando va a fare le sue prostrazioni al tempio di Rimmon. Eliseo si limita a congedarlo dicendogli: «Va' in pace»

La guarigione di Naaman è l'occasione per accennare ai problemi che si pongono quando un gentile si converte al Dio di Israele (proselite). Anzitutto, può darsi che il convertito risieda in un paese straniero dove si adorano altri dèi, mentre JHWH si adora solo in terra di Israele: per questo Naaman chiede di poter portare con sé una certa quantità di questa terra su cui pregare JHWH. Inoltre egli è tenuto a compiere certe incombenze di carattere religioso connesse con il suo stato: è questo che Naaman segnala al profeta. Eliseo non dà una risposta esplicita, ma il testo lascia intendere che, secondo lui, anche a un gentile è possibile aderire al vero Dio senza dover praticare tutte le norme che regolano il culto di Israele.

L'episodio di Naaman ha un'appendice: Ghecazi, servo di Eliseo, raggiunge il generale guarito e, a nome del suo padrone, gli chiede un dono: per questo, viene colpito lui stesso dalla lebbra (2Re 5,20-27). Viene, poi, narrato un altro miracolo di Eliseo, che consiste nel ritrovamento di un'ascia che era caduta nell'acqua (2Re 6,1-7). In un nuovo episodio di guerra contro gli aramei, Eliseo cattura un intero distaccamento nemico (2Re 6,8-23) e libera la città di Samaria da loro assediata (2Re 6,24 - 7,20). Infine ricompare la donna di Sunem a cui Eliseo aveva risuscitato il figlio. Dopo essere emigrata a causa di una carestia, costei si presenta al re per ottenere la restituzione del suo campo, proprio mentre Ghecazi, il servo di Eliseo, gli sta raccontando le azioni prodigiose del suo padrone (2Re 8,1-6).

c. Attività politica di Eliseo (2Re 8,7 - 13,21)

In conformità al secondo compito dato da Dio a Elia sull'Oreb, Eliseo preannunzia a Cazael, ministro di Ben-Hadad, re di Aram, la sua elevazione al trono e tutto il male che farà ad Israele: e difatti Cazael uccide il suo re e ne usurpa il trono (2Re 8,7-15). Intanto, sul trono di Giuda, a Giosafat succede Ioram (848-841 a.C.), il quale aveva sposato Atalia, figlia di Acab (2Re 8,16-24). A Ioram succede suo figlio Acazia (841 a.C.), il quale si reca a Izreel per incontrare

Ioram, re di Israele, che era stato ferito mentre, a Ramot, combatteva contro gli aramei capeggiati da Cazael.

Il terzo compito ricevuto da Elia sul monte Oreb non è portato a termine personalmente da Eliseo ma, dietro suo incarico, da un suo discepolo. Questi si reca a ungere come re di Israele un generale di nome Ieu, che stava combattendo contro gli aramei a Ramot di Galaad (2Re 9,1-13). Costui non si fa pregare e usurpa il trono, uccidendo il re Ioram, sua nonna Gezabele e sterminando tutti i membri della sua famiglia: con essi fa uccidere anche Acazia, re di Giuda (2Re 9,14 - 10,17). Egli, poi, pone fine al culto di Baal e massacra i suoi devoti (2Re 10,18-27). Anch'egli però non abbandona il culto del vitello d'oro. Durante il suo regno continua su Israele la pressione degli aramei. In Giuda, Atalia, madre di Acazia, coglie l'occasione della morte del re per sterminare tutti i suoi figli e appropriarsi del potere. Si salva solo un nipote, Ioas, che è educato dal sacerdote Ioiada e poi messo da lui sul trono di Giuda, mentre Atalia viene uccisa (2Re 11). Ioas (835-796 a.C.) muore assassinato e gli succede suo figlio Amazia (2Re 12). In Israele a Ieu succede suo figlio Ioacaz (814-798 a.C.) e, a questi, il figlio Ioas (798-783 a.C.) (2Re 13,1-13), sotto il cui regno muore Eliseo (2Re 13,14-21).

Elia ed Eliseo sono i primi due grandi profeti la cui opera è ricordata in modo abbastanza esteso nella Bibbia. I racconti che narrano le loro gesta risentono dello stile leggendario proprio dei racconti popolari, a volte problematici, come l'uccisione da parte di Elia dei quattrocento profeti di Baal o la morte, provocata da Eliseo, di alcuni bambini che lo insultavano. Ma, per il narratore, si tratta di aspetti secondari, che egli ricorda solo con lo scopo di creare un'aureola sacrale intorno ai suoi personaggi. Questi si caratterizzano per la loro fedeltà totale ed esclusiva nei confronti di JHWH, il Dio di Israele, e per l'impegno in favore della giustizia. È in forza di questa fede, fortemente orientata in senso sociale, che essi svolgono un ruolo determinante nella vita non solo religiosa ma anche politica di Israele. Essi sono i primi rappresentanti di quella corrente profetica che ispirerà la rinascita di Israele durante e dopo l'esilio.

D. VERSO LA FINE DEI DUE REGNI (2RE 14-25)

Dopo la morte di Eliseo, il narratore narra il declino dei due regni israelitici che vanno ormai velocemente verso la rovina. L'ultima pare dei due libri si divide in due sezioni:

1. L'ultimo periodo del regno di Israele (2Re 14-17)
2. Riforme e rovina del superstite regno di Giuda (2Re 18-25)

1. L'ultimo periodo del regno di Israele (2Re 14-17)

La morte di Cazael, re di Aram, fa sì che si allenti la pressione degli aramei su Israele (2Re 13,22-25). In Giuda, diventa re Amazia, figlio di Ioas (796-781 a.C.) e dopo di lui suo figlio Azaria (detto anche Ozia) (781-740 a.C.); in Israele, invece, a Ioas succede suo figlio Geroboamo II (783-743 a.C.) (2Re 14,23 - 15,7). Ozia e Geroboamo sono quasi contemporanei. Durante il loro lungo regno, le due nazioni israelitiche godono un periodo di pace e di prosperità, dovuto al fatto che l'Assiria, in continua ascesa, preme ormai sugli aramei, i nemici tradizionali del regno di Israele. Questo periodo è caratterizzato, però, dall'ingiustizia sociale e dal rinascere dei culti cananei: è, questo, il tempo in cui profetizzano Amos e Osea, mentre si diffonde la predicazione della scuola deuteronomica.

In Israele, a Geroboamo II subentra suo figlio Zaccaria che dopo soli sei mesi viene deposto da un usurpatore, Sallum, a sua volta spodestato da Menachem, al quale dopo cinque anni succede suo figlio Pekachia (738-737 a.C.). Un altro colpo di stato porta sul trono Pekach, figlio di Romelia (737-732 a.C.). Nel frattempo, in Giuda è salito al trono Iotam, figlio di Ozia (740-736 a.C.) e, dopo di lui, suo figlio Acaz (736-716 a.C.). In questa occasione ha luogo la *guerra siro-efraimita* (735 a.C.): Pekach, re di Israele e Rezin re di Aram danno inizio a una coalizione antiassira, nella quale cercano di coinvolgere anche Acaz, ma siccome questi non accetta, gli muovono guerra. Questa iniziativa ha il solo risultato di affrettare l'arrivo degli assiri, chiamati in gioco da Acaz stesso, il quale si salva ma diventa loro vassallo (2Re 16). In Israele, a Pekach succede Osea (732-724 a.C.), il quale si ribella agli assiri e viene fatto prigioniero. Allora Salmanassar V cinge d'assedio Samaria (724 a.C.), la quale è poi espugnata dal figlio Sargon II (722 a.C.) e i suoi abitanti sono deportati (2Re 17,1-6).

A questo punto si inserisce la triste riflessione sulla rovina del regno di Israele (2Re 17,7-18). Questo brano contiene una sintesi delle idee della scuola deuteronomistica: Israele è andato incontro alla catastrofe perché non ha saputo essere fedele al suo Dio e, nonostante i ripetuti inviti dei profeti, è caduto nell'idolatria. La stessa sventura sta ora per colpire, per motivi analoghi, anche il regno di Giuda (2Re 17,18-23). Il brano successivo spiega l'origine

dei samaritani (2Re 17,24-41): costoro sarebbero i discendenti di coloni stranieri i quali, dopo essere stati trapiantati dagli assiri nel nord della Palestina al posto dei legittimi abitanti, avevano fuso le loro religioni originarie con il culto jahwista. Questa notizia, che ben difficilmente corrisponde alla realtà, è già frutto della polemica che si svilupperà dopo l'esilio tra i giudei rimpatriati e la popolazione della Samaria e, di riflesso, anche di quella della Giudea che, non avendo fatto l'esperienza dell'esilio, praticava sì la religione jahwista, ma nella forma sincretistica tipica del periodo preesilico.

2. Riforme e caduta del superstite regno di Giuda (2Re 18-25)

Il regno di Giuda sopravvive per quasi un secolo e mezzo alla caduta del regno di Israele. Questo periodo è caratterizzato da due tentativi di riforma religiosa attribuiti rispettivamente a Ezechia e a Giosia, dopo i quali anche il regno superstite va velocemente verso la rovina. I racconti riguardanti questo periodo possono così suddividersi:

a. Il regno di Ezechia (2Re 18-21)
b. Il regno di Giosia (2Re 22,1 - 23,30)
c. Caduta del regno e deportazione (2Re 23,31 - 25,30)

a. Il regno di Ezechia (2Re 18-21)

Ad Acaz succede suo figlio Ezechia (716-687 a.C.), uno dei due re di cui è dato un giudizio totalmente positivo: a lui è attribuita una riforma religiosa analoga a quella che sarà poi attuata da Giosia (2Re 18,1-8). È difficile stabilire se si tratti di un evento storico o di una semplice anticipazione degli eventi successivi. Si dà poi un riepilogo della presa di Samaria (2Re 18,9-12). Quando il successore di Sargon II, Sennacherib (704-681 a.C.) invade la Siria e la Palestina, spingendosi fino all'Egitto, Gerusalemme resta completamente isolata. Ezechia tratta allora con il sovrano assiro e paga un forte tributo (2Re 18,13-16). Dopo di ciò, è riportata un'ambasciata inviata da Sennacherib a Ezechia da Lakish (2Re 18,17 - 19,8) e poi un'altra da Libna (2Re 19,9-37), con lo scopo di intimorirlo e ottenerne la sottomissione. Probabilmente i tre racconti sono diverse versioni dello stesso episodio. Nei due ultimi, svolge un ruolo fondamentale il profeta Isaia, che consiglia al re di non cedere e di confidare solo in JHWH; nel secondo di essi è inserita una lunga composizione poetica, attribuita al profeta, in cui si predice la

sconfitta del re assiro (2Re 19,21-34). Il re si fida e avviene il miracolo: nel campo assiro muoiono centottantacinquemila uomini: Sennacherib, allora, abbandona la Giudea e ritorna a Ninive dove viene assassinato. Dopo di ciò, Ezechia cade malato e viene guarito per intervento di Isaia (2Re 20,1-11). Un parallelo di questa parte del libro si trova in Is 36-38. Si narra poi che Ezechia riceve un'ambasciata da parte di Merodac Baladan, re di Babilonia, al quale mostra compiaciuto il suo tesoro. Per questo è criticato dal profeta Isaia, il quale gli predice la distruzione del suo regno proprio a opera di Babilonia, la nuova potenza che emergeva proprio allora come rivale degli assiri nel dominio della Mesopotamia (2Re 20,12-19). Il ciclo di Ezechia termina con un breve resoconto della sua morte (2Re 20,20-21). A Ezechia succedono due re empi, Manasse (687-642 a.C.) e Amon (642-640 a.C.) (2Re 21).

b. Il regno di Giosia (2Re 22,1 - 23,30)

Alla morte di Amon, sale al trono suo figlio Giosia, il quale è lodato senza alcuna riserva (2Re 22,1-2). Nel diciottesimo anno del suo regno (621 a.C.) il re dà inizio a lavori di restauro del tempio, durante i quali il sommo sacerdote Chelkia gli fa comunicare di aver trovato il «libro della legge» (2Re 22,3-10). Dopo averlo letto, il re si lacera le vesti e dà al sacerdote Chelkia e agli altri suoi collaboratori questo ordine: «Andate, consultate il Signore per me, per il popolo e per tutto Giuda, intorno alle parole di questo libro ora trovato; difatti grande è la collera del Signore, che si è accesa contro di noi perché i nostri padri non hanno ascoltato le parole di questo libro e nelle loro azioni non si sono ispirati a quanto è stato scritto per noi» (2Re 23,11).

La reazione del re si comprende a motivo delle terribili minacce contenute nel libro contro coloro che avessero trasgredito le sue prescrizioni: è questo il primo argomento che porta a identificare il libro ritrovato con la prima edizione del Deuteronomìo. Gli inviati di Giosia si recano allora dalla profetessa Culda, la quale annunzia che tali minacce stanno per attuarsi, ma promette al re che ciò avverrà dopo la sua morte (22,12-20). Giosia, allora, si dà premura di attuare le direttive contenute nel libro. A tal fine fa tre passi, il primo dei quali è un solenne rito di *rinnovamento dell'alleanza* (2Re 23,1-3). Dopo questo gesto solenne, il re dà inizio a una grande *riforma religiosa* che consiste nell'eliminazione violenta di tutti i luoghi di culto disseminati nel paese (23,4-15). Lo scopo era quello di far sì che il tempio di Gerusalemme diventasse l'unico santuario di JHWH:

è questo il secondo indizio che permette di identificare il libro ritrovato nel tempio con il Deuteronomio.

Giosia può estendere la propria riforma anche nei territori di quello che era stato il regno del Nord, in quanto l'Assiria sta ormai soccombendo di fronte al nascente impero babilonese. Si pensa che i sacerdoti delle alture, richiamati a Gerusalemme ma privati del ruolo sacerdotale, siano coloro che hanno dato origine alla classe dei leviti: anch'essi sono stati considerati discendenti di Levi, la tribù sacerdotale, ma, non appartenendo alle famiglie sacerdotali di Gerusalemme, hanno ricevuto solo compiti secondari. Nella sua opera di devastazione, Giosia risparmia solo il sepolcro del profeta venuto da Giuda che aveva predetto a Geroboamo quanto un giorno sarebbe successo (2Re 23,16-20).

Infine, Giosia celebra la *Pasqua* secondo il rito descritto nel libro da lui ritrovato (2Re 23,21-23). Dopo un nuovo accenno alla sua opera riformatrice (2Re 23,24), l'autore conclude la sua esposizione con un giudizio molto positivo circa l'opera di Giosia, osservando però che essa non fu sufficiente a placare l'ira di JHWH (2Re 23,25-27). Il racconto prosegue con le notizie riguardanti la fine di Giosia: il faraone Necao si reca con un forte esercito in Mesopotamia per dare soccorso all'Assiria che sta soccombendo sotto i colpi dei babilonesi. Giosia cerca di fermarlo a Meghiddo, ma è travolto e muore (609 d.C.) (2Re 23,28-30).

L'effettiva portata e gli effetti della riforma di Giosia sono un tema molto dibattuto. Le notizie contenute nella Bibbia, infatti, provengono esclusivamente dalla tradizione deuteronomistica, di cui sono noti gli orientamenti teologici. Non è escluso perciò che la figura di Giosia sia stata idealizzata e siano stati attribuiti a lui cambiamenti avvenuti solo in seguito all'esilio. Ciò non toglie che le decisioni a lui attribuite rappresentino una svolta radicale nello sviluppo della religione israelitica.

c. Fine del regno e deportazione (2Re 23,31 - 25,30).

A Giosia succede suo figlio Ioacaz, che Necao sostituisce con un altro figlio di Giosia, Ioiakim (609-598 d.C.), il quale diventa suo vassallo (2Re 23,31-35). Alla sua morte, sale al trono suo figlio Ioiachin (598 a.C.), sotto il quale Gerusalemme è conquistata per la prima volta da Nabucodonosor, re di Babilonia (597 a.C.), che deporta il re e i notabili del paese (2Re 24,8-17). Al suo posto Nabucodonosor insedia un altro figlio di Giosia, Mattania, al quale dà

il nome di Sedecia (598-587 a.C.). Questi si ribella ai babilonesi, i quali assediano una seconda volta Gerusalemme e, nel giugno/luglio 587 a.C. (o forse 586 a.C.), la conquistano e la distruggono, deportando gran parte dei suoi abitanti (2Re 24,18 - 25,21). A capo della popolazione che era rimasta in Giudea è posto un generale di nome Godolia, il quale poco dopo viene assassinato dai capi delle bande armate giudaiche, che conducono i sopravvissuti in Egitto (2Re 25,22-26).

Tutto sembra ormai perduto. Ma, prima di concludere il libro, il redattore ha ancora un piccolo episodio da raccontare: la *liberazione dal carcere di Ioiachin* re di Giuda da parte del re babilonese Evil-Merodach (Avil-Marduk) (2Re 25,27-30). Dopo la prima conquista di Gerusalemme nel 597 a.C., Ioiachin era stato deportato da Nabucodonosor, ed era stato sostitutito sul trono da suo zio Sedecia. Egli era quindi il re legittimo. La concessione della grazia fatta a lui nel 562 a.C. ha quindi un forte significato simbolico: proprio in forza delle promesse fatte a Davide, la restituzione al re di Giuda della sua dignità anticipa la restaurazione di tutto il popolo per opera del re persiano Ciro, di cui il redattore dell'opera apparentemente non sa ancora nulla. Con questo episodio, a prima vista insignificante, ma portatore di grandi speranze, termina la storia delle due nazioni israelitiche. Esso indica anche il termine prima del quale i libri dei Re non possono essere stati composti.

CONCLUSIONE

Le idee a cui si ispira la redazione dei libri dei Re sono le stesse che si trovano nel Deuteronomio e nei libri storici precedenti, specialmente in quello dei Giudici, ma con qualche sfumatura diversa. L'*unicità del luogo di culto* per tutto Israele rappresenta l'idea centrale dei due libri. In essi è ormai chiaro che il santuario voluto da Dio è quello di Gerusalemme, la cui costruzione da parte di Salomone è raccontata con abbondanza di particolari in 1Re. In base a questa concezione, sono considerati come illegittimi non solo i due santuari del regno di Israele, eretti da Geroboamo, in cui si adorava il vitello d'oro, ma anche i luoghi di culto posti sulle alture.

Il *ruolo del re*, che nel Deuteronomio era visto con forte diffidenza (cfr. Dt 17,14-20), è ora valutato in senso positivo: il re è considerato come colui che ha ricevuto la missione altissima di

vigilare perché la legge mosaica, e in modo speciale la norma riguardante l'unico santuario, sia riconosciuta e osservata nel suo regno. In questo suo compito, il re dovrebbe seguire l'esempio di Davide, la cui figura è presentata con tratti chiaramente idealizzati (cfr. 1Re 9,4; 11,4-6.38; 14,8). Dal confronto con questo ideale, e non da una svalutazione del ruolo del re, deriva il fatto che non solo i re di Israele ma anche quelli di Giuda siano giudicati in modo prevalentemente negativo. Nel libro dei Giudici era il popolo a peccare mentre i suoi capi (i giudici) lo riportavano momentaneamente a Dio: qui, invece, sono i re che introducono nel popolo la degenerazione religiosa.

La presenza di figure carismatiche non viene meno in Israele neppure durante il periodo in cui la monarchia è fortemente affermata come struttura di governo. In base alla promessa contenuta in Dt 18,15-18 sono segnalati, accanto ai re e spesso in contrasto con essi, numerosi profeti, che occupano uno spazio molto esteso del racconto. Pur in una situazione di grande smarrimento religioso, la presenza e l'attività di questi personaggi mostra che Dio continua a prendersi cura del suo popolo, indicandogli la direzione nella quale deve camminare. Sono queste figure profetiche che preparano la rinascita che fa seguito all'esilio babilonese.

Secondo i redattori, la forza che guida la storia umana è la parola di Dio, sia quella contenuta nella legge, che è ormai diventata un libro scritto, sia quella pronunziata volta per volta dai profeti. Il principio a cui si ispira la guida divina della storia nei libri dei Re è stato definito come una specie di *contrappasso*, cioè come una retribuzione proporzionata alle opere compiute dai re e dal popolo. In tal modo è spiegato il destino del regno del Nord, che era già segnato a causa del peccato del primo re (cfr. 1Re 14,16; 2Re 17,21-23). Se esso è durato per circa duecento anni, ciò è attribuito al fatto che JHWH, nella sua misericordia, si è ricordato dei patriarchi (2Re 13,23), ha avuto pietà del suo popolo (2Re 14,26) e non ha chiuso gli occhi davanti al poco bene compiuto da alcuni re, peraltro corrotti (cfr. 1Re 21,29; 2Re 10,30). Per il regno di Giuda vale lo stesso principio: ma, per esso, la punizione di Dio è ritardata dalla promessa fatta a Davide (cfr. 1Re 8,25). Se poi la catastrofe di questo regno è avvenuta dopo la morte del più pio di tutti i re, Giosia, ciò si deve al fatto che neppure questo re ha potuto stornare le conseguenze dei peccati commessi dal suo predecessore Manasse (2Re 23,26-27).

La condanna a cui sono sottoposti quasi tutti i re di Israele e di Giuda può apparire ingiustificata, perché è espressa sulla base di un precetto, quello dell'unicità del luogo di culto, che è stato promulgato piuttosto tardi, cioè all'epoca di Giosia. Questo anacronismo, però, non crea imbarazzo ai narratori, per i quali il prestare culto in un unico luogo era visto come una esigenza intrinseca della religione mosaica, a prescindere dal fatto che fosse o no imposto da una prescrizione giuridica. Inoltre, la loro condanna ha uno scopo ben preciso: essa tende a liberare da ogni accusa anzitutto il Dio di Israele, il quale, pur avendo tenuto conto anche di minimi gesti di pentimento, non ha potuto impedire che la pena si realizzasse.

La rilettura deuteronomistica della storia di Israele, pur assumendo toni estremamente negativi, non sfocia in una condanna senza appello. Essa infatti è stata portata a termine, dopo che la catastrofe dei due regni si era già attuata, con lo scopo preciso di richiamare Israele alla conversione. La speranza del perdono divino assume in questi libri una certa *connotazione messianica* in forza del ruolo stesso che è assegnato alla figura del re. Se è vero, infatti, che nella loro quasi totalità i re di Israele e di Giuda non sono stati all'altezza del loro compito, resta però la promessa fatta a Davide, che dovrà anch'essa realizzarsi, come si sono attuate le minacce contenute nella legge. I redattori di 1-2Re non sono ancora in grado di dire come e quando ciò avverrà: ma, concludendo la loro opera con la grazia concessa a Ioiachin nel momento più tenebroso dell'esilio (2Re 25,27-30), essi vogliono senza dubbio indicare una possibilità di ripresa, le cui modalità sono note solamente a Dio.

Da tutti questi elementi si può concludere che la redazione deuteronomistica riflette un periodo tardivo della storia di Israele, quello dell'esilio e del postesilio. In esso era urgente spiegare i motivi della catastrofe che aveva colpito il popolo di Dio e ridare speranza ai sopravvissuti. Ciò è stato fatto proprio dimostrando che la responsabilità di quanto era accaduto deve ricercarsi nel popolo stesso e nei suoi governanti, e non in Dio, il quale resta ancora l'unica àncora di salvezza.

XIV
LA MONARCHIA DAVIDICA
(1-2 Cronache)

I due libri delle Cronache si trovano nella Bibbia ebraica fra gli Scritti, dopo Esdra e Neemia, sebbene questi ultimi trattino di fatti successivi. Nella Bibbia greca e cristiana, invece, sono collocati dopo i due libri dei Re. Pur ricavando molte notizie dai precedenti libri storici, appartenenti al Corpo storico deuteronomistico, le Cronache si presentano come un'opera autonoma e originale, in quanto riscrivono la storia di Israele alla luce delle idee proprie delle correnti sacerdotali postesiliche.

INTRODUZIONE

Il titolo assegnato a quest'opera, quale appare nelle traduzioni moderne della Bibbia, rende in modo sostanzialmente corretto l'espressione ebraica *Dibrê hajjamîm* (lett. «parole dei giorni») con cui è designata nel TM. Nella traduzione greca dei LXX e nella Vulgata di Girolamo, l'opera è chiamata invece *Paralipomeni*, che significa «omissioni»: ciò si spiega con il fatto che i traduttori consideravano questi due libri come una raccolta di notizie che non erano state riportate nei libri precedenti. La divisione in due libri è stata introdotta dai LXX, ma a partire dal 1448 è stata accolta anche nelle edizioni ebraiche. Per comprendere questi libri, è utile risolvere alcune questioni previe:

1. Le fonti dell'opera
2. Prospettiva teologica
3. Origine e contenuto

1. Le fonti dell'opera

Le Cronache sono una rilettura di tutta la storia passata di Israele, a partire dalla situazione e dalla mentalità del popolo che, dopo l'esilio, aveva ritrovato la propria identità nella pratica della legge di Mosè e nel servizio del tempio ricostruito. La mole delle fonti, in gran parte scomparse, a cui il Cronista attinge, è veramente

imponente. Molte di esse sono citate esplicitamente: il libro dei re d'Israele (2Cr 20,34), il libro dei re d'Israele e di Giuda (1Cr 9,1 e altre sette volte in 2Cr), il Midrash del libro dei re (2Cr 24,27), gli Atti dei re d'Israele (2Cr 33,18), le Cronache del re Davide (1Cr 27,24), gli Atti di Samuele il veggente, di Natan il profeta e di Gad il veggente (1Cr 29,29), la profezia di Achia di Silo e le visioni di Iedo il veggente (2Cr 9,29), gli Atti di Iddo il veggente e quelli di Semaia il profeta (2Cr 12,15), il Midraš del profeta Iddo (2Cr 13,22), gli Atti di Ieu figlio di Canani (2Cr 20,34), gli Atti di Ozia scritto da Isaia (2Cr 26,22), la visione di Isaia (2Cr 32,32), gli Atti di Cozai (2Cr 33,19), il canto funebre di Giosia composto da Geremia (2Cr 35,25).

L'autore, inoltre, dimostra di conoscere e di utilizzare le fonti bibliche precedenti, quali le profezie di Isaia (7,9 in 2Cr 20,20) e Zaccaria (4,10 in 2Cr 16,9), i Salmi (Sal 132,8-11 in 2Cr 6,41-42; Sal 105; 96; 106 in 1Cr 16,8-36) e i libri di Samuele e dei Re, a partire dai quali compone la nuova opera mediante tutta una serie di modificazioni, omissioni e correzioni. Nella lunga lista che traccia la genealogia da Adamo a Israele (1Cr 1), egli attinge anche dal Pentateuco che ha ormai raggiunto la sua forma definitiva.

2. Prospettiva teologica

Il gran numero di fonti alle quali il Cronista attinge non deve far credere che egli sia preoccupato di descrivere gli eventi in modo oggettivo e coerente. Al contrario, egli fa uso delle fonti, specialmente della storia deuteronomistica, in modo abbastanza libero, preoccupandosi più di trasmettere le proprie concezioni religiose che di salvaguardare l'esattezza storica. Il fatto che le sue fonti siano in gran parte conosciute, fa sì che sia possibile cogliere il suo punto di vista circa gli eventi della storia passata di Israele.

Il Cronista focalizza la sua attenzione quasi esclusivamente sul culto, dimostrando così di essere erede della corrente sacerdotale del Pentateuco. Ma, mentre questa prendeva come punto di riferimento il popolo del deserto, di cui Mosè era legislatore e capo, egli si rifà a Davide, in cui vede l'ideale al quale Israele deve ispirarsi. A lui infatti attribuisce tutti i preparativi per la costruzione del tempio, anche se questo è poi realizzato da Salomone; inoltre, fa risalire al grande re l'organizzazione del culto e l'istituzione delle classi dei sacerdoti e soprattutto dei leviti, di cui sottolinea la dignità, che in passato era stata diminuita rispetto a quella dei sacerdoti. Ciò è importante perché sacerdoti e leviti determinano, con le loro attività liturgiche, tutta la vita religiosa e sociale di Israele.

Per mettere maggiormente in luce la centralità della figura e dell'opera di Davide, il Cronista passa sotto silenzio tutto ciò che non ha a che fare direttamente con lui e con i suoi discendenti, come ad esempio l'esodo dall'Egitto, l'alleanza conclusa da Mosè ai piedi del Sinai, le vicende dei giudici, il ruolo e l'attività di Samuele. D'altra parte, tralascia tutto ciò che potrebbe in qualche modo offuscare la gloria di Davide e di Salomone. Così, ignora le vicende che hanno portato Davide al potere: le sue colpe, i suoi drammi di famiglia, la fuga ingloriosa durante la rivolta di Assalonne, le sue vendette e le debolezze della sua vecchiaia, nonché gli intrighi di cui Natan e Betsabea si sono serviti per far sì che Salomone salisse al trono e la decadenza del regno di quest'ultimo. Infine, tralascia tutto quanto riguarda il regno di Israele: nella sua ottica, Israele non si divide, ma si restringe al solo regno di Giuda e a quanti fuori di esso restano fedeli al re davidico.

Anche per quanto concerne i re successori di Salomone, il Cronista interviene modificando o correggendo con grande libertà. Il deuteronomista, ad esempio, lodava Asa e Giosafat per la loro fedeltà allo jahwismo, pur ricordando che non avevano eliminato i luoghi di culto sulle alture (cfr. 1Re 15,14; 22,44). Ciò non è concepibile per il Cronista, il quale perciò attribuisce ai due re iniziative contro questi culti che saranno attuate solo con la riforma di Giosia. Anche nei dettagli, il Cronista è molto attento a correggere ciò che è contrario alle sue concezioni: i figli di Davide, secondo 2Sam 8,17, erano «sacerdoti», mentre in 1Cr 18,17 diventano «i primi al fianco del re». Samuele stesso, al quale erano state attribuite attività cultuali, diventa un levita (cfr. 1Cr 6,12-13).

Nel complesso, il Cronista non è preoccupato di rileggere il passato per capire la situazione attuale, ma proietta nel passato, idealizzandolo, ciò che vive e sperimenta nell'oggi. Così facendo, egli si distacca, in una certa misura, dalle opere storiche precedenti per avvicinarsi al genere midrashico, di cui appare come un iniziatore, anche se non ne conosce ancora tutte le tecniche interpretative. Perciò, le Cronache appaiono come un esempio di storia popolare, di tipo didattico e catechetico, della quale la comunità giudaica del periodo postesilico si è servita per conservare e approfondire la propria fede e la propria identità etnico-religiosa.

Un'altra caratteristica delle Cronache è la rigidità con cui è applicata la dottrina della retribuzione. L'autore spinge fino alle estreme conseguenze il principio deuteronomistico della corrispondenza tra peccato e castigo, applicandolo anche in casi marginali:

così, ad esempio, le malattie dei re sono causate da qualche colpa che essi hanno commesso, mentre la straordinaria durata e la prosperità del regno di Manasse sono attribuite a una sua conversione. Questo modo di vedere è piuttosto strano, soprattutto in un momento in cui la tesi della retribuzione è già stata messa in crisi dal libro di Giobbe e sta per subire un altro grave colpo a opera del Qohelet. Tuttavia, è apprezzabile lo sforzo di riscoprire il senso della storia alla luce di una concezione religiosa che mette al centro di tutto Dio e la sua opera nel mondo.

3. Origine e contenuto

Le caratteristiche dell'opera fanno di essa un prodotto tipico del giudaismo postesilico. L'antico popolo di Israele è ormai ridotto alla tribù di Giuda e ai resti di quella di Beniamino, da cui provengono i rimpatriati che hanno ricostruito la città e il tempio di Gerusalemme. Essi hanno ormai perso la loro identità politica e si situano come comunità religiosa, prima all'interno dell'impero persiano (fino al 332 a.C.) e, poi, di quello greco: alla morte di Alessandro Magno (323 a.C.) cadono, dopo alterne vicende, sotto i Tolomei d'Egitto, ma, a partire dal 198 a.C., sono sottomessi i seleucidi di Siria fino a quando la rivolta maccabaica (167 a.C.) darà una parvenza di autonomia politica.

In questo periodo, i rimpatriati cercano nel passato il significato della loro esistenza. Lo splendore dei tempi di Davide e di Salomone è ormai lontano, ma rappresenta ancora un prezioso punto di riferimento perché è convinzione comune che le istituzioni del presente abbiano valore nella misura in cui gli eventi del passato attestano la loro origine divina. Questa convinzione dà origine a una drastica revisione della storia passata, di cui i due libri delle Cronache sono testimoni. La loro composizione potrebbe aver avuto luogo nel 350-300 a.C., mentre verso il 200 a.C. si situa la redazione finale, a cui risalgono le numerose aggiunte ancora chiaramente identificabili.

Il Cronista organizza la propria opera in tre parti, abbastanza chiaramente distinguibili:

A. Dalla creazione al re Saul (1Cr 1-10)
B. Il regno di Davide (1Cr 11-29)
C. La dinastia davidica (2Cr 1-36)

A. DALLA CREAZIONE AL RE SAUL (1CR 1-10)

Il cronista si occupa anzitutto della preistoria della dinastia davidica, a partire addirittura dalla creazione (1Cr 1-9): in questa sezione egli si serve di un genere letterario, quello della genealogia, che riduce la storia di un certo periodo all'elenco dei nomi di coloro che l'hanno caratterizzato. Il primo libro delle Cronache si apre, perciò, con un lungo elenco di nomi che vanno da Adamo fino ad Abramo e a Giacobbe/Israele, abbracciando anche le genealogie degli ismaeliti e degli edomiti (1Cr 1). I nomi sono ricavati dal Pentateuco, che ha ormai raggiunto la sua forma definitiva.

Nei capitoli successivi (1Cr 2-8), l'attenzione si concentra sulle tribù di Israele, delle quali è descritta la genealogia e il luogo di residenza, con l'aggiunta, a volte, di alcune gesta da loro compiute. In questa parte, l'autore si rifà a Nm 26, che arricchisce con dati ricavati da altre fonti bibliche (Gn 46, testi storici e geografici deuteronomistici, libro di Rut) e da tradizioni la cui origine è sconosciuta. L'autore presenta in primo luogo le tribù del Sud, cioè Giuda e Simeone (1Cr 2-4), dando maggiore importanza alla prima di esse, all'interno della quale privilegia il ramo di Peres, Chezron e dei tre figli di quest'ultimo, perché da uno di essi discende Davide (cfr. 2,15). Seguono poi le genealogie delle tribù che si sono stabilite in Transgiordania: Ruben, Gad e metà di Manasse (1Cr 5,1-26).

Al centro della sezione si situa la genealogia della tribù di Levi (1Cr 5,27 - 6,32). Alla genealogia generale di questa tribù è aggiunta quella particolare di Aronne (1Cr 6,33-38), che ha lo scopo di indicare Sadoc come depositario del sommo sacerdozio, garantendo così la legittimità dell'ordinamento levitico operante al tempo dell'autore. Segue l'elenco delle città levitiche, che costituisce una variante di quello contenuto in Gs 21. Sono poi prese in considerazione le tribù del Nord: Issacar, Beniamino, Neftali, Manasse, Efraim e Aser (1Cr 7). Mancano nell'elenco la tribù di Zabulon e quella di Dan. Il fatto che le tribù derivate da Giuseppe siano collocate alla fine significa che esse sono ritenute ormai secondarie rispetto a quella di Giuda.

In 1Cr 8, viene ripresa la genealogia di Beniamino, che sfocia in Saul e nella sua famiglia. In 1Cr 9,1-34 è, invece, descritta la popolazione rimpatriata dopo l'esilio: questa lista è sostanzialmente parallela a Ne 11, dove rientra perfettamente nel contesto, mentre qui si tratta chiaramente di un'aggiunta. La sezione continua con un'altra genealogia di Saul e della sua famiglia (1Cr 9,35-44) e

termina con il racconto della sua morte (1Cr 10,1-12), che è così motivata: «Saul morì a causa della sua infedeltà al Signore, perché non ne aveva ascoltato la parola e perché aveva evocato uno spirito per consultarlo. Non aveva consultato il Signore; per questo il Signore lo fece morire e trasferì il regno a Davide figlio di Iesse» (1Cr 10,13-14).

Mediante il ricorso alle genealogie e al breve resoconto della morte di Saul, l'autore ha così preparato l'ambiente alla comparsa di Davide, sul quale si focalizzerà tutta la sua attenzione.

B. Il regno di Davide (1Cr 11-29)

La seconda sezione dei due libri è dedicata al re Davide: in essa si mette soprattutto in risalto il consolidamento del regno, i preparativi per l'edificazione del tempio e l'organizzazione del culto. Il racconto si può dunque dividere, in base ai temi predominanti, in tre parti:

1. Attività politica e militare (1Cr 11-14)
2. Attività religiosa (1Cr 15-20)
3. Preparativi per la costruzione del tempio (1Cr 21-29).

1. Attività politica e militare (1Cr 11-14)

L'autore descrive anzitutto l'affermarsi progressivo del potere davidico (1Cr 11-14). Omettendo i racconti riguardanti l'ascesa di Davide al trono, inizia con la sua consacrazione come re di tutto Israele a Ebron (1Cr 11,1-3). Segue il racconto della presa di Gerusalemme (1Cr 11,4-9), che subito lascia il posto a tre lunghi elenchi: i prodi di Davide (1Cr 11,10-47), i suoi primi alleati (1Cr 12,1-23) e i guerrieri che sostennero la sua ascesa al trono (1Cr 12,24-41). Il racconto riprende con il trasporto dell'arca da Kiriat-Iearim alla casa di Obed-Edom (1Cr 13) e la costruzione della reggia. Sono poi dati i nomi dei figli nati a Davide in Gerusalemme (1Cr 14,1-7) e infine sono elencate le sue vittorie sui filistei (1Cr 14,8-17).

2. Attività religiosa (1Cr 15-20)

L'attività religiosa del re (1Cr 15-20) è vista quasi esclusivamente in rapporto all'arca dell'alleanza. Anzitutto sono menzionati i preparativi per trasportarla a Gerusalemme (1Cr 15,1-24; in questo brano i vv. 4-10.16-24 sono considerati come aggiunte) e, poi, è descritto in breve il trasporto (1Cr 15,25 - 16,3). Al termine di

questo racconto, sono riportate alcune disposizioni con le quali Davide organizza il servizio dei leviti davanti all'arca (1Cr 16,4-43): in questo brano è stato inserito, forse nel momento della redazione finale, un inno (vv. 6-36) composto di frammenti dei Sal 105; 96; 106. È poi riportata la profezia di Natan, con la successiva preghiera di Davide (1Cr 17), a cui fa seguito un elenco di guerre combattute da Davide (1Cr 18,1-13), un elenco di dignitari (1Cr 18,14-17) e il resoconto delle due campagne contro gli ammoniti (1Cr 19,1 - 20,3). Conclude anche questa parte un elenco di guerre contro i filistei (1Cr 20,4-8). L'episodio dell'adulterio di Davide, a cui la guerra contro gli ammoniti faceva da cornice, è stato omesso.

3. Preparativi per la costruzione del tempio (1Cr 21-29).

La parte più lunga della sezione è quella che riguarda i preparativi per la costruzione del tempio (1Cr 21-29). Il narratore riporta, qui, l'episodio del censimento a cui fa seguito il castigo di Dio e il perdono e, infine, l'erezione di un altare nell'aia di Ornan il gebuseo, dove Davide offre un sacrificio (1Cr 21,1-28; cfr 2Sam 24). Il brano termina con queste parole: «La dimora del Signore, eretta da Mosè nel deserto, e l'altare dell'olocausto in quel tempo stavano sull'altura che era in Gabaon; ma Davide non osava recarsi là a consultare Dio perché si era molto spaventato di fronte alla spada dell'angelo del Signore. Davide disse: «Questa è la casa del Signore Dio e questo è l'altare per gli olocausti di Israele» (1Cr 21,29 - 22,1). Questi versi spiegano la continuità tra il culto di Gabaon e quello di Gerusalemme.

E, difatti, subito dopo iniziano da parte di Davide i preparativi per la costruzione del tempio, che sarà poi affidata a Salomone (1Cr 22,1-19): secondo il Cronista, non sarà lui a edificarlo perché ha versato troppo sangue e ha fatto grandi guerre (v. 8). Sono poi elencate le classi e le funzioni dei leviti (1Cr 23), quelle dei sacerdoti (1Cr 24), dei cantori (1Cr 25) e dei portieri (1Cr 26,1-19) e infine altre funzioni levitiche (1Cr 26,20-32). Un altro elenco presenta l'organizzazione civile e militare del regno (1Cr 27). E poi sono riportate le ultime istruzioni di Davide riguardanti la costruzione del tempio (1Cr 28) e sono enumerate le offerte di Davide e di tutto il popolo (1Cr 29,1-9).

Alla fine della sua vita, Davide pronunzia una grande preghiera di ringraziamento a Dio (1Cr 29,10-20) che inizia con queste parole nelle quali si esalta il suo regno eterno: «Sii benedetto, Signore Dio di Israele, nostro padre, ora e sempre. Tua, Signore, è la grandezza, la

potenza, la gloria, lo splendore e la maestà, perché tutto, nei cieli e sulla terra, è tuo. Signore, tuo è il regno; tu ti innalzi sovrano su ogni cosa. Da te provengono la ricchezza e la gloria; tu domini tutto; nella tua mano c'è forza e potenza; dalla tua mano ogni grandezza e potere. Ora, nostro Dio, ti ringraziamo e lodiamo il tuo nome glorioso» (vv. 10-13). Con questa preghiera, il Cronista sottolinea come la regalità davidica, giunta al suo apogeo, si situi un contesto più grande, che è quello della sovranità che JHWH esercita non solo su Israele ma in tutto l'universo. La sezione termina con il racconto della salita al trono di Salomone e della morte di Davide (1Cr 29,21-30).

C. La dinastia davidica (2Cr 1-36)

Nella seconda parte dell'opera, che occupa tutto il secondo libro, l'attenzione dell'autore si focalizza sui discendenti di Davide, a partire dal suo immediato successore, Salomone, di cui si descrive soprattutto l'opera per l'edificazione del tempio, fino agli ultimi re prima dell'esilio. L'opera termina con l'editto di Ciro, con il quale finisce l'esilio e inizia il ritorno dei giudei nella terra promessa. Il racconto si può dunque dividere in due parti:

1. Il regno di Salomone (2Cr 1-9)
2. Gli altri re di Giuda (2Cr 10-36)

1. Il regno di Salomone (2Cr 1-9)

All'inizio di questa sezione, l'autore ricorda il conferimento della sapienza a Salomone da parte di JHWH (2Cr 1,1-17). Sono poi descritti gli ultimi preparativi (2Cr 1,18 - 2,15) e, subito dopo, i lavori per la costruzione del tempio (2Cr 2,16 - 5,1). Al termine, è narrato il trasferimento dell'arca nel santuario (2Cr 5,2-10). Dio allora prende possesso del tempio (2Cr 5,11 - 6,1). Seguono il discorso di Salomone (2Cr 6,2-11) e la sua preghiera per se stesso (2Cr 6,12-20) e per il popolo (2Cr 6,21-42). Infine, il tempio è dedicato a JHWH con un grande numero di sacrifici (2Cr 7).

A questo punto, il narratore inserisce un brano conclusivo riguardante le costruzioni fatte da Salomone (2Cr 8,1-16) e un altro riguardante la sua gloria (2Cr 8,17 - 9,28), che appare soprattutto nella visita della regina di Saba. La sezione, che dipende in gran parte dal primo libro dei Re, termina con la notizia della morte di

Salomone (2Cr 9,29-31). Nulla è detto circa il suo cedimento all'idolatria, al termine della vita.

2. Gli altri re di Giuda (2Cr 10-36)

Nell'ultima sezione della sua opera, il Cronista presenta i re che, dopo Salomone, si sono succeduti sul trono di Davide fino all'esilio, soffermandosi però soprattutto su quelli che si sono distinti per il loro impegno nei confronti del tempio e del suo servizio. Il primo di essi è Roboamo (2Cr 10-12). Di lui si raccontano anzitutto gli eventi che hanno portato alla separazione di Giuda dalle tribù del Nord (2Cr 11). Per ordine di Dio, egli rinunzia alla guerra contro le altre tribù e si dedica alle costruzioni (2Cr 11,1-12). Inoltre, accoglie a Gerusalemme tutti i sacerdoti e i leviti del regno del Nord che erano stati scacciati da Geroboamo (2Cr 11,13-17). Dopo un descrizione della famiglia di Roboamo (2Cr 11,18-23), si narra la sua infedeltà a Dio, che viene immediatamente punita con l'invasione del faraone Sisak (2Cr 12).

A Roboamo succede Abia (2Cr 13), il quale entra in guerra con Geroboamo (vv. 1-3). Di lui viene ricordato il discorso rivolto a Geroboamo e a tutto Israele prima della battaglia (vv. 4-12). Nelle sue parole si trova una sintesi esauriente della teologia del Cronista. Abia ricorda, infatti, che Dio ha scelto Davide come re di tutto Israele: ora Geroboamo vuole imporsi con la potenza del suo esercito; egli però ha scacciato i sacerdoti legittimi e i leviti e ha messo al loro posto altre persone non autorizzate a svolgere il culto. In Giuda, invece, officiano i veri sacerdoti e tutti obbediscono ai comandi di Dio che gli altri hanno abbandonato. Inizia, poi, la battaglia che termina con la sconfitta di Geroboamo (vv. 13-18). Infine, è data notizia della morte di Abia (vv. 18-23).

Maggiore attenzione è riservata al re Asa (2Cr 14-16). Di lui si narra la potenza iniziale (2Cr 14,1-7), la guerra vittoriosa contro Zerach, re di Etiopia (2Cr 14,8-14) e la riforma religiosa suggerita dal profeta Azaria (2Cr 15), che consiste essenzialmente in un giuramento di fedeltà all'alleanza (2Cr 15,10-15). Nonostante ciò, Asa non elimina il culto delle alture. Quando scoppia una guerra con il regno di Israele, Asa chiede aiuto al re di Aram, ma viene rimproverato dal veggente Canani (2Cr 16,1-10). Al termine del suo regno, egli si ammala gravemente ai piedi e si rivolge ai medici invece che a Dio; poi muore e viene sepolto nel sepolcro che si era scavato nella città di Davide (2Cr 16,11-14).

Il re successivo è Giosafat, di cui il Cronista descrive la potenza e il fervore religioso (2Cr 17). Egli collabora con Acab nella guerra contro Ramot di Galaad (2Cr 18,1-34): subito all'inizio il profeta Michea preannunzia la sconfitta. Dopo che questa si è verificata, il veggente Ieu, figlio di Canani, lo rimprovera per aver prestato aiuto a un empio, ma lo rassicura circa il favore di Dio che gli è mantenuto in forza del bene da lui fatto bruciando i pali sacri e rivolgendo il suo cuore alla ricerca di Dio (2Cr 19,1-3). Egli si dedica poi alla riforma religiosa, mettendo in tutto il territorio giudici incaricati di dirimere le questioni con giustizia, nel timore di Dio (2Cr 19,4-11). Infine, deve far fronte a un'invasione dei moabiti e degli ammoniti (2Cr 20,1-5). Egli si prepara con la preghiera (2Cr 20,6-12). Dopo di ciò, fa passare i cantori davanti agli uomini in armi: Dio allora fa sì che i nemici si uccidano fra loro. A Giosafat e ai suoi uomini non resta altro che darsi alla preda (2Cr 20,13-30). Nel giudizio sul suo regno (2Cr 20,31-37), il Cronista osserva che egli «seguì la strada di suo padre, senza allontanarsi, per fare ciò che è retto agli occhi del Signore. Ma non scomparvero le alture. Il popolo non aveva ancora rafforzato il cuore nella ricerca del Dio dei suoi padri»: una nuova alleanza con Acazia, re di Israele, con lo scopo di costruire navi per recarsi a Tarsis, finisce in un fallimento.

Dopo la morte di Giosafat, la situazione precipita. Il Cronista descrive il regno di Ioram (2Cr 21), che è caratterizzato da una grande empietà, dovuta al suo matrimonio con Atalia, figlia di Acab, e da sconfitte militari. Come conseguenza dei suoi errori, Elia gli preannunzia una grave malattia intestinale, che in realtà lo colpisce portandolo alla tomba. Gli succede suo figlio Acazia (2Cr 22,1-9), il quale ne segue le orme; essendosi alleato con Ioram, re di Israele, viene anch'egli ucciso nella rivolta di Ieu. A lui subentra sua madre Atalia, la quale fa uccidere tutti i suoi figli (2Cr 22,10-12). Segue il racconto della congiura dei sacerdoti che riesce a portare sul trono Ioas, l'unico scampato alla strage, e la morte di Atalia (2Cr 23,1-15). Il Cronista descrive, poi, la riforma religiosa portata a termine dal sacerdote Ioiada (2Cr 23,16-21) e la restaurazione del tempio, opera di Ioas (2Cr 24,1-16). Egli conclude descrivendo la corruzione religiosa di Ioas dopo la morte di Ioiada, punita da Dio con la sconfitta inflitta dagli aramei e con l'assassinio del re (2Cr 24,17-27).

A Ioas succede Amazia (2Cr 25), del quale sono narrate le vendette iniziali contro gli uccisori del padre (vv. 1-4), la campagna vittoriosa contro gli edomiti (vv. 5-13), la sconfitta subìta da parte di Ioas, re di Israele (vv. 14-26) e, infine, la morte cruenta (vv. 27-28). Il

suo successore è Ozia (2Cr 26), il quale è fedele a Dio finché vive il suo precettore Zaccaria (vv. 1-5): di lui sono descritti i successi militari, l'attività edilizia e l'organizzazione dell' esercito (vv. 6-15). Ma, per orgoglio, pretende di offrire l'incenso al posto dei sacerdoti ed è colpito dalla lebbra (vv. 16-23). Gli succede suo figlio Iotam (2Cr 27) del quale è dato un giudizio positivo: si narrano le attività edilizie e la vittoria sugli ammoniti.

Il regno del suo successore Acaz (2Cr 28) è narrato in termini negativi: dopo le informazioni di carattere generale (vv. 1-4), il Cronista parla della catastrofe militare con cui termina la guerra contro gli aramei e i samaritani (vv. 5-8), ricordando come questi ultimi, esortati dal profeta Oded, liberassero i giudei presi come prigionieri (vv. 9-15). Infine, viene menzionata la richiesta d'aiuto rivolta dal re all'Assiria (vv. 16-21) e l'apostasia definitiva del re (vv. 22-27).

Il successore di Acaz è suo figlio Ezechia il quale, diversamente dal padre, è presentato come un grande re riformatore (2Cr 29-32). A lui viene attribuita la purificazione del tempio e il ripristino del culto (2Cr 29), la solenne celebrazione della Pasqua, alla quale sono invitati anche gli israeliti del Nord (2Cr 30) e, infine, la riorganizzazione del culto (2Cr 31). Il racconto termina con l'invasione di Sennacherib, la liberazione per opera di JHWH, la malattia del re, la sua successiva guarigione e, infine, la morte (2Cr 32). Dopo di lui, salgono al trono due re malvagi, Manasse e Amon. Del primo il Cronista narra l'idolatria, la cattura da parte degli assiri, la conversione a JHWH e, infine, il ritorno sul trono (2Cr 33,1-20): di Amon, invece, ricorda solo l'idolatria e la morte cruenta per mano dei suoi ministri (2Cr 33,21-25).

L'ultimo re del quale si raccontano per esteso le gesta è Giosia (2Cr 34-35), il quale è considerato, insieme con Davide, Salomone, Giosafat e Ezechia, come un re ideale. Il Cronista narra le sue prime riforme (2Cr 34,1-7), i lavori per la restaurazione del tempio (2Cr 34,8-13), il ritrovamento della legge (34,14-21) e la consultazione della profetessa Culda (2Cr 34,22-28). Poi, viene descritto il rito solenne con il quale il re rinnova l'alleanza (2Cr 34,29-33) e la celebrazione della Pasqua (2Cr 35,1-18). Infine, è narrata la fine del regno: il faraone Necao, avanzando con il suo esercito verso l'Assiria, gli manda a dire di non creargli ostacoli, perché non è contro di lui che intende combattere. Giosia, invece, cerca di fermarlo a Meghiddo e viene travolto 2Cr (35,19-27). L'autore lascia intendere che, nonostante i suoi meriti, il re è morto in modo cruento perché non

aveva voluto ascoltare le parole del faraone «che venivano dalla bocca di Dio» (v. 22).

Le ultime vicende del regno di Giuda sono narrate in modo molto conciso (2Cr 36). Si accenna a Ioacaz (vv. 1-4), Ioiakim (vv. 5-8), Ioiachin (vv. 9-10) e Sedecia (vv. 11-13). È poi descritta brevemente l'infedeltà di tutta la nazione (vv. 14-16) e, infine, la conquista da parte dei caldei e la deportazione (vv. 17-21). Il libro termina con l'editto di Ciro, re di Persia, che permette ai giudei di ritornare a Gerusalemme per riedificare il tempio (vv. 22-23).

Conclusione

Nei libri delle Cronache, l'attenzione è focalizzata sulla persona di Davide che è posto al centro di tutta la storia del popolo eletto. La centralità di Davide non è, però, sottolineata per presentare il re come modello da imitare, bensì perché è a lui che viene attribuita tutta l'organizzazione del culto giudaico. Il Cronista non poteva certo attribuire a Davide la costruzione del tempio di Gerusalemme, tuttavia egli lo presenta come il vero artefice di questa grande opera, perché a lui si devono tutti i preparativi e addirittura il progetto al quale Salomone ha poi dato attuazione. Ciò significa che i circoli sacerdotali a cui apparteneva il Cronista vedevano nel grande re la garanzia ultima della legittimità del tempio ricostruito dopo l'esilio, nel quale essi prestavano il loro servizio.

In questo contesto, la profezia di Natan è letta non più in chiave di opposizione profetica al tempio, ma come una garanzia che questo è stato voluto direttamente da Dio, anche se la sua costruzione non è stata affidata a Davide per un motivo molto secondario: le guerre da lui condotte e il sangue versato rendevano la sua persona meno adatta a porre le fondamenta di un luogo di culto, di cui doveva essere chiara la finalità religiosa e pacifica.

Di fronte al ruolo assegnato a Davide nel campo liturgico, scompare persino il ricordo di quanto in questo campo aveva fatto Mosè, che secondo la tradizione sacerdotale era stato il vero artefice delle istituzioni cultuali di Israele. Questo drastico spostamento di ruoli deriva, forse, dal fatto che i circoli sacerdotali incaricati del culto si sentono ormai depositari non solo del potere religioso ma anche di quello politico che un tempo apparteneva alla monarchia. La dinastia davidica ha concluso il suo compito, ma ciò non significa

che la profezia fatta a Davide sia caduta nel nulla: essa si è attuata appunto nel sacerdozio di Gerusalemme, che appare come il vero erede dei compiti che a lui erano stati affidati. Questa ideologia era certamente predominante alla vigilia della rivoluzione maccabaica e si prestava bene a giustificare la fusione in un'unica persona del potere politico e religioso che avrà luogo con gli ultimi maccabei e la successiva dinastia asmonea.

In questa prospettiva, l'attesa messianica, che era ancora viva nel Corpo storico deuteronomistico, perde molto del suo mordente. In forza della teocrazia realizzata nella comunità postesilica, accanto al culto si sente il bisogno di un re davidico che rappresenti il governo di Dio su Israele. Il Cronista attende quindi la restaurazione storica della monarchia davidica e non la venuta di un sovrano escatologico che porti a compimento la sovranità di Dio su Israele e sulla storia. Tuttavia, anche a prescindere dall'intenzione del Cronista, l'aver messo con tanta forza la persona di Davide al centro del progetto di Dio in favore di Israele non poteva non dare nuovo slancio all'attesa del figlio di Davide, mediante il quale un giorno Dio avrebbe conferito a Israele la salvezza definitiva.

Questa attesa risultava quanto mai necessario a motivo della progressiva secolarizzazione della dinastia asmonea e, successivamente, della sua caduta nelle mani di Erode e dei suoi figli, che non erano sacerdoti e non avevano neppure sangue giudaico. Ma già gli esseni, con la loro contestazione del sacerdozio assunto dai re asmonei, erano ritornati all'attesa messianica originale, ponendo però accanto al messia davidico un messia sacerdote che, a tratti, riveste un'autorità superiore a quella del suo collega laico.

ISRAELE RACCONTA LA SUA STORIA
(Conclusione)

Israele racconta la sua storia. Ma chi è l'*Israele* che racconta? E quale *storia* racconta? Al termine di questo esame dei libri storici della Bibbia ebraica, appare chiaro che il narratore non è Mosè, il quale secondo un'antica tradizione era l'autore del Pentateuco, e neppure lo Jahwista del tempo di Salomone o il Deuteronomista del tempo di Giosia. Chi ha scritto la storia di Israele è un gruppo di deportati, rientrati nella Giudea dopo alcuni decenni trascorsi in Mesopotamia, anzi solo una piccola parte di loro, che apparteneva alla casta sacerdotale addetta al servizio del tempio restaurato. Lo scopo per cui essi hanno concepito questo vasto progetto storiografico non è stato quello di ricordare con la massima precisione possibile il passato del loro popolo, ma quello di affermare e fondare le loro idee religiose, le loro speranze e, in ultima analisi, la loro identità etnico-religiosa.

La storia che hanno raccontato non è dunque quella che oggi narrerebbe uno storico di professione. Sebbene nel loro racconto sia ancora possibile percepire ricordi di eventi molto antichi, questi sono stati abilmente fusi con un immenso materiale (miti, leggende, aneddoti, prescrizioni) di varia origine e di epoche diverse, al punto tale che oggi è ben difficile discernere ciò che ha qualche verisimiglianza storica da ciò che invece è puro oggetto di una elaborazione tardiva. La storia narrata nella Bibbia appare sempre più come una storia « religiosa», che non regge al vaglio di una seria ricerca storica. Ciò è ormai pacificamente accettato dagli studiosi, anche se è diverso l'ottimismo o il pessimismo con il quale ciascuno valuta l'attendibilità storica dei singoli dati biblici.

L'Israele postesilico racconta la sua storia a partire dalla creazione, vista come il primo passo di un progetto che ha spinto il Dio di Israele, JHWH, a chiamare i patriarchi e poi a liberare i loro discendenti dalla schiavitù a cui erano stati sottoposti in Egitto e unirli a sé con un vincolo specialissimo chiamato alleanza. Il tema della liberazione e dell'alleanza è strettamente collegato con quello della terra promessa, nella quale Israele deve, come Adamo nel

giardino dell'Eden, dare culto a Dio e osservare la sua legge. Questi temi fondamentali che hanno ispirato la ricerca storico-religiosa dei giudei rimpatriati rivelano, col procedere del racconto, risvolti preoccupanti o addirittura allarmanti, che non cessano di essere tali anche se la loro attendibilità storica è stata giustamente messa in questione.

Le terribili piaghe d'Egitto, che culminano nell'uccisione indiscriminata dei primogeniti egiziani e nella distruzione dell'esercito del faraone nel mar Rosso, pongono il problema di una violenza che non è meno conturbante in quanto attribuita a Dio. Essa si manifesta in episodi marginali, come l'uccisione dei sichemiti da parte di Levi e Simeone, ma diventa il *leit motif* della conquista di Canaan, che doveva servire da modello alla presa di possesso della Giudea da parte dei rimpatriati. L'esclusione dell'altro, che va di pari pari passo con l'elezione di Israele, non colpisce solo i cananei ma anche la popolazione israelitica che non era passata attraverso la dura prova dell'esilio e, in modo particolare, lo stesso Israele tutte le volte che non è fedele al suo Dio. L'idea di un Dio geloso e vendicativo, che punisce senza pietà, insieme con le loro famiglie, tutti coloro che si allontanano da lui (o dalle norme stabilite successivamente dai sacerdoti postesilici), è difficilmente estirpabile dai racconti storici della Bibbia.

L'esclusivismo del gruppo sacerdotale preposto al tempio postesilico giunge al punto di identificare la volontà di Dio con antichi riti, quali la circoncisione e il culto sofisticato e dispendioso del tempio di Gerusalemme, e con tabù di diversa origine riguardanti la purezza del corpo e degli alimenti. Tutta questa precettistica, il cui scopo palese era quello di dare lode a Dio, imponeva nella vita quotidiana un rigido separatismo nei confronti degli altri gruppi umani. Queste norme diventavano ancora più crudeli quando, ad esempio, esigevano la separazione di famiglie in cui uno dei coniugi non apparteneva al gruppo giudaico. Israele racconta dunque una storia che rivela numerose zone d'ombra che sono difficilmente mascherabili e ancor meno giustificabili. Per il credente, che non vuole ricorrere a complicati e poco convincenti espedienti apologetici, non resta altra alternativa che quella di riconoscere che l'intervento divino non cancella mai la componente umana e può essere colto solo al termine di un duro lavoro di discernimento e di interpretazione.

I limiti insiti in ogni discorso umano non devono, però, far sottovalutare l'immenso contributo che i rimpatriati di Giuda hanno dato al pensiero religioso dell'umanità. Anzitutto è importante l'immagine del Dio a cui essi si sono legati. Egli è l'Essere assoluto, che ha la sua sede al di là di ogni realtà terrena. Risiede nei cieli, cioè in una zona inaccessibile all'uomo. Nessuno può vederlo: se qualcuno per avventura dovesse porre lo sguardo su di lui, sarebbe automaticamente annientato. Sebbene non si affermi espressamente la sua unicità, è chiaro che accanto a lui nessun'altra divinità può sussistere. A lui compete in modo pieno la santità, che significa l'assoluta trascendenza nei confronti di ogni limite proprio della creatura. Egli ha creato il mondo con la sua semplice parola e tutto gli è sottomesso.

L'insistenza sulla trascendenza di Dio ha lo scopo di eliminare in anticipo qualunque tentativo di strumentalizzazione da parte dell'uomo. In realtà, però, il Dio biblico non resta chiuso nella sua trascendenza, ma si pone direttamente a contatto con il mondo che ha creato e governa con assoluta potenza. Soprattutto, egli si manifesta in tanti modi come colui che guida le vicende umane. La sua prerogativa più toccante è quella di sapersi mettere dalla parte degli ultimi, degli emarginati e dei reietti. È l'esistenza stessa di Israele a testimoniare che questo Dio è capace di formarsi un popolo servendosi della feccia di questo mondo. Questa prerogativa del Dio di Israele è stata condensata nel suo stesso nome JHWH, il cui significato può essere riassunto nell'espressione « Dio con noi» (cfr. Is 7,14).

La religione biblica dimostra tutte le sue potenzialità ponendo alla base del rapporto speciale che si instaura tra questo Dio trascendente e il popolo di Israele un unico comandamento, quello che esige l'adesione totale a lui, un amore che, partendo dal cuore, pervade tutte le facoltà dell'essere umano. È questo il «primo comandamento», la «clausola fondamentale» dell'alleanza, che può essere espresso nei modi più diversi: fedeltà, fede, timore, imitazione, sequela. Questo comandamento non significa una cieca sottomissione a una potenza esteriore: JHWH, infatti, si è rivelato come il liberatore di Israele, e ciò che esige dal suo popolo è di lasciarsi coinvolgere in questa attività liberatrice, in modo tale che ciascuno diventi liberatore del suo prossimo. Anche nella Bibbia ebraica, l'amore di Dio non può essere mai disgiunto dall'amore del prossimo. In questa prospettiva i numerosi castighi riportati in

questi libri non sono da intendersi se non come appelli alla responsabilità nei confronti di un messaggio così alto e così essenziale.

Le esigenze concrete della fedeltà a Dio sono delineate nei codici legali dell'AT, cioè anzitutto nel decalogo e, poi, nelle altre liste di precetti che da esso traggono ispirazione. Il decalogo è presentato come la «carta dell'alleanza», cioè come la sintesi più completa degli impegni che Israele si è assunto lasciandosi coinvolgere nel cammino di liberazione che Dio stesso ha iniziato. Tutti gli altri precetti hanno valore solo se, e nella misura in cui, applicano il decalogo alla vita quotidiana. Le prescrizioni rituali, pur svolgendo un ruolo senz'altro importante nella religione ebraica, occupano in essa un posto chiaramente secondario. Il continuo riferimento alle opere potenti compiute di JHWH, alla clausola fondamentale e al decalogo, rappresenta l'antidoto più efficace nei confronti del legalismo che insidia continuamente i rapporti tra il popolo e il suo Dio.

La meta a cui tende l'intervento di Dio a favore di Israele appare soprattutto negli uomini che egli sceglie come suoi collaboratori. Leggendo retrospettivamente la loro storia, gli israeliti hanno dato un grande rilievo ad Abramo, chiamato a essere il progenitore di un popolo numeroso (Gen 12,1-3), a Isacco e a Giacobbe, detto anche Israele, i cui dodici figli sono stati considerati come i capostipiti e le colonne del popolo eletto. Nelle tradizioni dell'esodo la figura più significativa è Mosè, l'uomo di fiducia in tutta la casa Dio, al quale Dio stesso parla «bocca a bocca» (cfr. Nm 12,6-8) e «faccia a faccia» (cfr. Es 33,11); per questa sua prerogativa e per i grandi segni da lui compiuti in nome di Dio egli è considerato come il profeta più grande che sia mai esistito (cfr. Dt 34,10-12). Coloro che continuano la sua opera sono i giudici, i re, i sacerdoti, i leviti, gli anziani, ma soprattutto i profeti, sulla cui bocca Dio mette la sua parola perché la trasmettano a tutto il popolo (cf Dt 18,15-19). Tutti questi personaggi rappresentano modelli precisi a cui ciascuno può ispirarsi nel suo cammino di fede: essi sono la Tôrah vivente che Dio ha dato al suo popolo.

L'elezione di Israele, pur riguardando solo un gruppo ristretto di persone, assume il suo pieno significato solo nel contesto di un progetto di liberazione a dimensione universale. In tutte le sue

vicissitudini, sia positive sia negative, Israele è il testimone di una ricerca di libertà che si fonda sulla giustizia e sul diritto, di un amore che per essere tale deve raggiungere tutte le fibre do ogni essere umano a qualunque razza o nazione appartenga. In questa prospettiva la lotta contro i cananei o la separazione nei confronti di tutte le altre nazioni diventa un simbolo del distacco da ogni sistema sociale o giuridico in cui dominano la violenza e la sopraffazione. La preoccupazione per la salvezza di tutta l'umanità, contenuta nel racconto dei primordi, insieme alle aperture che compaiono qua e là nei confronti dei gentili, rappresenta un efficace correttivo nei confronti del particolarismo e della xenofobia tipici di numerose pagine bibliche. In definitiva, il fatto di essere eletto da Dio implica, per Israele, l'esigenza di dare una testimonianza che si attua non con le armi ma con la fedeltà ai comandamenti dell'alleanza, con la sofferenza e, in caso estremo, con il versamento del proprio sangue.

La storia che hanno raccontato i narratori postesilici ha essenzialmente lo scopo di dare una speranza a un popolo che si sta ricostituendo dopo aver visto il crollo di tutta la sua realtà sociale, politica e religiosa. L'unica possibilità di risorgere da una tale distruzione consiste nel saper cogliere il carattere di promessa insito nella storia passata, scoprendo in essa un predellino di lancio verso un futuro da sognare e da costruire. Il carattere profetico del passato appare chiaramente dalla rilettura midrashica che di esso viene fatta negli ultimi libri a sfondo storico. Significativa è anche la ricerca di una speranza che riguarda non solo tutto il popolo ma anche i singoli individui dopo la loro morte: una soluzione a questo problema è data in epoca maccabaica con il concetto di risurrezione, che comporta la piena comunione di tutti i giusti con Dio nell'Israele restaurato.

All'interno dei libri storici non appare, però, l'attesa di un discendente di Davide, portatore di una salvezza definitiva. La profezia di Natan, che sta all'origine del messianismo biblico, non è elaborata in questo senso nella prima parte della Bibbia. Essa dà i suoi frutti migliori nei libri profetici e in quelli del giudaismo non canonico. Tuttavia, il ruolo assegnato alla dinastia davidica sta alla base di tutti gli sviluppi successivi: le speranze messianiche di Israele, così come quelle che i cristiani hanno visto realizzate in Gesù di Nazaret, non sarebbero concepibili senza il grande affresco della storia di Israele elaborato dalle classi sacerdotali al termine dell'esilio.

IL MONDO GIUDAICO
(Glossario)

Amorei. Rabbini della seconda generazione (III-V secolo d.C.), che si limitano a commentare le opere dei dottori precedenti. A loro si deve la composizione della Ghemara (vedi Talmud).

Apocalisse di Esdra [4Esd]. Scritto apocalittico, composto poco dopo il 70 d.C. Ne è conservata la traduzione dal greco (a sua volta traduzione dall'ebraico o dall'aramaico) in diverse lingue antiche, di cui la più importante è quella latina. Il nome biblico di Esdra è dato al protagonista che riceve dall'alto sette visioni. Nelle prime sei, si affrontano i dolorosi problemi sollevati dalla distruzione di Gerusalemme: l'origine del peccato e della sofferenza, l'abbandono del popolo eletto da parte di Dio, il giudizio universale, la difficoltà di conciliare la misericordia di Dio con la perdizione dei peccatori, la salvezza finale, la venuta del Figlio dell'uomo. L'ultima visione, la più importante, presenta Esdra che riscrive la Bibbia, sia i testi canonici (24), che devono essere letti da tutti, che quelli apocrifi (70), riservati solo ai più sapienti del popolo.

Apocalisse di Mosè. L'opera, composta probabilmente in ebraico verso la fine del I sec. d.C., è stata conservata in una traduzione greca. Vi è anche una traduzione latina, in gran parte parallela ad essa, intitolata «Vita di Adamo ed Eva». Narra in modo romanzato la vita di Adamo ed Eva: la cacciata dal paradiso, le vicende di Caino e Abele, la nascita di Set e infine la morte dei progenitori.

Apocalisse siriaca di Baruc [2Bar]. Scritto giudaico composto poco dopo il 70 d.C. e conservato in una versione siriaca, fatta da un originale scritto direttamente in greco o tradotto in questa lingua dall'ebraico o dall'aramaico. Si tratta di uno scritto apocalittico in cui l'autore prende in considerazione la caduta di Gerusalemme per opera dei babilonesi, ma in realtà si riferisce alla sua distruzione per opera dei romani e riflette sui problemi teologici che essa pone. Il libro contiene un alternarsi di preghiere e di domande circa diversi problemi: significato della rovina di Gerusalemme, equità del giudizio di Dio, principio della retribuzione individuale, venuta del Messia, sorte finale degli uomini. Le risposte assumono spesso la forma di visioni, una delle quali, la sesta (2Bar 53-76), contiene una presentazione simbolica

della storia di Israele fino al ritorno dall'esilio, a cui fa seguito la fine del mondo.

Apocalittica. Corrente religiosa e letteraria giudaica, sviluppatasi tra l'inizio del II secolo a.C. e la fine del I secolo d.C. Essa annunzia l'imminente fine di questo mondo, la creazione di un nuovo mondo sottomesso alla sovranità divina, la risurrezione dei morti e il giudizio universale. Nella Bibbia, sono apocalittici solo il libro di Daniele e l'Apocalisse di Giovanni, ma brani e concezioni apocalittiche si trovano in numerosi altri libri.

Apocrifi (nascosti). Questo termine venne usato nell'antichità per indicare i libri che non sono stati riconosciuti come canonici. Oggi sono spesso designati con questo nome quegli scritti che non appartengono al canone, agli scritti di Qumran, alla letteratura rabbinica e neppure ad autori noti come Filone o Giuseppe Flavio. Alcuni di essi furono composti in ebraico o aramaico, altri in greco, e sono stati conservati in diverse lingue antiche. Tra essi si trovano apocalissi, nuove narrazioni della storia biblica, testamenti, opere della diaspora giudaica. Queste opere contengono, a volte, aggiunte e correzioni cristiane. I protestanti riservano invece l'appellativo di «apocrifi» a quegli scritti che i cattolici chiamano «deuterocanonici».

Aristea. Scritto giudeo-ellenistico, composto ad Alessandria nel II secolo a.C. in forma di lettera inviata a un personaggio di nome Filocrate. Narra le circostanze (leggendarie) in cui è stata fatta la traduzione greca del Pentateuco detta dei Settanta (LXX). Il re d'Egitto Tolomeo II Filadelfo (285-245 a.C.) avrebbe chiesto l'invio da Gerusalemme di 72 (70) saggi, i quali in 72 (70) giorni portarono a termine la traduzione del Pentateuco. Secondo una leggenda posteriore (attestata da Ireneo, Clemente Alessandrino, Epifanio), ciascuno di essi preparava la versione di un testo che risultava poi uguale a quello elaborato dagli altri: di qui la concezione secondo cui la versione dei LXX sarebbe stata ispirata da Dio.

Assunzione di Mosè. Opera giudaica, chiamata anche «Testamento di Mosè», composta probabilmente in ebraico al più tardi agli inizi del I secolo d.C. e conservata soltanto in una versione latina fatta nel VI secolo d.C. da una traduzione greca. È nota per essere citata in Gd 9 e rivela stretti contatti con i documenti di Qumran. In essa si racconta che Mosè, prima di morire, affida a Giosuè l'incarico di condurre il popolo d'Israele nella terra promessa. Poi è narrata la morte di Mosè e la successione di Giosuè.

Bar Kokhba (Simone). Il suo vero nome era Bar Koziba. Nel 132 d.C. egli si mette a capo di una seconda ribellione contro i romani. Viene riconosciuto come messia da Rabbi Aqiba. L'imperatore Adriano interviene e, dopo tre anni di lotta (135 d. C.), riconquista la regione. A tutti i circoncisi viene allora vietato l'ingresso in Gerusalemme, che diventa una colonia romana con il nome di Aelia Capitolina. Sul luogo del tempio viene innalzato un tempio a Giove, all'interno del quale viene posta una statua equestre dell'imperatore.

Deuterocanonici. Libri giudaici scritti negli ultimi due secoli a.C. e/o conservati solo in greco nella Bibbia dei LXX (1-2Maccabei, Tobia, Giuditta, Siracide, Sapienza, Baruc, nonché parti aggiunte a Daniele e a Ester); essi sono riconosciuti come canonici dai cattolici e non dai rabbini e dai protestanti, i quali li chiamano «Apocrifi». Fra i libri del Nuovo Testamento, alcuni (Ebrei, Giacomo, 2Pietro, 2-3Giovanni, Giuda e Apocalisse) sono detti deuterocanonici in quanto il loro inserimento nel canone è stato per qualche tempo negato o messo in dubbio.

Diaspora. Dispersione di Israele, iniziata con l'esilio babilonese (587-538 a. C.). Al termine dell'esilio non tutti i giudei ritornano effettivamente nella loro terra, ma si formano importanti comunità giudaiche sia in Mesopotamia che in Egitto. La diaspora costituisce una dimensione costante della storia successiva del popolo giudaico e sarà causa sia di chiusure difensive che di ardite aperture nei confronti delle altre nazioni e culture.

Documento di Damasco [CD]. La sigla CD con cui è indicato significa «Covenant of Damascus» oppure «Cairo Document»; il libro fu scoperto, infatti, nella geniza (ripostiglio) della sinagoga del Cairo; successivamente numerose copie sono state trovate a Qumran. Esso contiene esortazioni e direttive per i giudei fuggiti in esilio a Damasco, i quali formano la comunità della «nuova alleanza» che attende l'imminente fine del mondo. Questo gruppo può essere identificato con gli esseni di Qumran. Per la sua dipendenza dalla Regola della comunità, il libro potrebbe essere stato composto verso l'80 a.C.

Ellenismo. Cultura greca diffusa nel Medio Oriente e in Egitto in seguito alle conquiste di Alessandro Magno. In forza di questo processo, essa assume diversi elementi delle culture locali. Il greco, in una forma semplificata e arricchita di semitismi *(koinê)*, diventa allora la lingua franca di tutta questa area. Tutti i giudei, sia residenti in Giudea che dispersi in Mesopotamia ed Egitto, si

trovano immersi nella cultura ellenistica, di cui assumono diversi elementi, pur reagendo negativamente nei confronti della sua religione e dei suoi costumi. Diverse opere giudaiche di questo periodo sono composte in greco e rivelano l'influsso della cultura ellenistica.

Erode Antipa. Figlio di Erode il Grande, alla morte del quale riceve il titolo di tetrarca della Galilea e della Perea.

Erode il Grande. Di origine idumea, era figlio di Antipatro, ministro di Ircano II. Nel 40 a.C. ottiene dal senato romano il titolo di «re della Giudea», e tre anni dopo (37 a.C.) entra in possesso del regno dopo aver soppiantato l'asmoneo Antigono, figlio di Aristobulo II, che nel 40 era diventato sommo sacerdote con l'aiuto dei parti. Erode estende poi il suo potere sull'Idumea, la Samaria, la Galilea, la Perea e la Traconitide. Egli è noto per le sue capacità diplomatiche e amministrative, che gli hanno valso il titolo di «grande», ma anche per la sua crudeltà. Grande costruttore, egli fece restaurare il tempio di Gerusalemme (19-11 a.C.). Alla sua morte (4 a.C.), il suo regno fu diviso fra tre dei suoi figli: Archelao (etnarca della Giudea, deposto dai romani nel 6 d.C.), Erode Antipa e Filippo.

Esilio. Periodo trascorso in Mesopotamia dagli abitanti del regno di Giuda, deportati in quella regione dai babilonesi dopo la conquista e la distruzione di Gerusalemme (587 a.C.). Dopo l'esilio (587-538 a.C.) i giudei ritornano in Giudea, dove restano sottomessi ai persiani fino al 333, quando passano sotto Alessandro Magno. Alla morte di quest'ultimo, la Giudea passa prima sotto i Lagidi d'Egitto (301 a.C.) e poi, dopo la battaglia di Paneion (198 a.C.), sotto il dominio dei Seleucidi di Siria (Antioco III). Nel 63 a.C., essa è conquistata dai romani guidati da Pompeo.

Esseni. Gruppo religioso giudaico del tempo di Gesù. Esso non è nominato nel Nuovo Testamento. Ne parlano Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio e Filone. Mentre quest'ultimo li paragona ai terapeuti dell'Egitto, Giuseppe li accosta ai pitagorici. Dalle loro informazioni risulta che praticavano una vita di tipo monastico, guidata da regole molto rigide, rifiutando la proprietà privata e il matrimonio. Coloro che aderivano al gruppo passavano attraverso un periodo di prova, al termine del quale prendevano i seguenti impegni: praticare la pietà verso Dio, osservare la giustizia, odiare gli ingiusti e amare i giusti, obbedire alle autorità, evitare la menzogna e il furto, non rivelare le dottrine del gruppo. Oggi si pensa generalmente che essi derivassero dagli «asidei»

(pii), un gruppo di rigidi osservanti della legge (cfr. 1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,6) e che ad essi appartenesse il gruppo residente a Qumran, di cui è stata trovata la biblioteca.

Farisei. Il loro nome deriva probabilmente dall'ebraico *parušîm*, che significa «separati» (forse a motivo della loro preoccupazione per la purità rituale). Essi riconoscevano non solo la Torah scritta (accanto alla quale ponevano i Profeti e gli Scritti), ma anche la Torah orale, costituita delle spiegazioni dei dottori, che secondo loro risale anch'essa alla rivelazione sinaitica. Nella Torah orale essi facevano rientrare idee nuove, come l'esistenza degli angeli e alcune dottrine di origine apocalittica, come la risurrezione dei morti (cfr. Dn 12,2-3). Secondo loro, la fine del mondo è ritardata dai peccati di Israele e può essere affrettata solo mediante un'esatta osservanza della legge. I farisei provenivano da tutte le classi sociali ed erano uniti in *ḥaburot* (gruppi) con capi, assemblee, pasti comuni, e rigide regole di ammissione. Essi si dividevano in due scuole, una rigorista che faceva capo a Shammai e una più liberale che si rifaceva a Hillel. Essi criticarono re asmoneo Giovanni Ircano, perché aveva assunto illegalmente il sommo sacerdozio. Perseguitati da lui, godettero, invece, il favore della regina Alessandra, che assegnò loro un ruolo predominante del sinedrio. Si ritiene che anch'essi, come gli esseni, derivassero dagli «asidei» (cfr. 1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,16).

Filippo. Figlio di Erode il Grande. Alla morte del padre riceve il titolo di tetrarca delle regioni a est del Giordano (Gaulanitide, Iturea, Batanea, Traconitide e Auranitide).

Filone di Alessandria. Filosofo giudeo vissuto ad Alessandria tra il 25 a.C. e il 50 d.C. Egli è autore di numerose opere, che si possono così dividere: a) Scritti storici («miscellanea»), di carattere non biblico; b) Esposizione della legislazione mosaica; c) Commenti allegorici a brani della Genesi; d) Esposizioni catechetiche. In questi scritti, Filone cerca di conciliare la rivelazione ebraica con la cultura greca. La sua concezione di Dio è quella della Bibbia, ma insiste sulla mediazione del Logos tra Dio e gli uomini. Filone illustra il pensiero giudaico con la filosofia greca di Platone e di Aristotele. Nei commenti biblici, in cui usa la traduzione greca dei LXX, egli comincia con un'esegesi letterale, poi passa all'esegesi allegorica, ritrovando così nel testo biblico tutta una serie di concetti filosofici, specialmente di origine platonica. Filone cerca nella Bibbia indicazioni non solo morali, ma anche spirituali, capaci di avvicinare il lettore al mistero di Dio.

Geniza. Questo nome designa un locale della sinagoga adibito a ripostiglio dei libri usati e ormai logori. Nel 1896 fu scoperta la geniza qaraita della sinagoga di Ben Ezra, nella vecchia città del Cairo, che prima dell'882 d.C. era una chiesa cristiana dedicata a S. Michele. In essa fu trovato un blocco di manoscritti, di cui alcuni risalenti all'VIII secolo d.C., comprendente poemi liturgici, scritti privati, ma soprattutto frammenti di libri biblici. Fra i testi più preziosi, si annoverano ampi frammenti del testo ebraico del Siracide e due copie del Documento di Damasco, ritrovato successivamente anche tra i rotoli di Qumran.

Giubilei [Giub]. Libro composto in ebraico poco prima del 100 a.C. e poi tradotto in greco e di qui in altre lingue antiche. Il testo integrale è stato conservato nella versione etiopica, ma restano frammenti in latino, mentre a Qumran (nelle Grotte 1, 2 e 4) sono stati trovati circa dieci manoscritti ebraici. Nel libro è l'Angelo stesso della Presenza che, per ordine di Dio, narra a Mosè, salito sul monte per ricevere le tavole della legge, tutta la storia precedente, a partire dalla creazione del mondo (Gen 1,1 - Es 12,50). Il racconto della morte di Abramo è collegato alla descrizione degli eventi futuri della storia di Israele e del mondo. In questo libro si fa uso di un calendario solare, lo stesso adottato a Qumran, in forza del quale le feste principali hanno sempre una data fissa. Il titolo del libro è dovuto al fatto che il racconto è diviso in 49 periodi, ciascuno di 49 anni: tutta la storia è racchiusa così in un giubileo di giubilei. Lo scopo del libro è quello di mostrare come, attraverso un alternarsi di morte e di vita, il mondo verrà rinnovato per mezzo dello studio della Legge e, alla fine, l'umanità godrà della pace messianica.

Giudei. Abitanti del Regno di Giuda, condotti in esilio da Nabucodonosor nel 587 a.C. e ritornati in Giudea nel 538 a.C. sotto il re persiano Ciro. A partire da questo momento il nome «giudei» viene utilizzato correntemente per designare i membri del popolo di Israele.

Giuseppe Flavio. Storico giudeo, di estrazione farisaica, passato ai romani durante la guerra giudaica. Egli scrive diverse opere con lo scopo di far conoscere l'ebraismo e difendere i suoi connazionali dalle accuse che venivano loro rivolte. Nella *Guerra giudaica* narra la storia della Palestina dall'intervento di Antioco Epifane (175 a.C.) fino alla caduta di Masada (73/74 d.C.). Le *Antichità giudaiche* raccontano in venti libri la storia di Israele dalla creazione del mondo al tempo in cui governò in Palestina il

procuratore romano Gessio Floro (64 d.C.). L'*Autobiografia* è un'appendice alla seconda edizione delle Antichità: con essa Giuseppe Flavio intende rispondere alle accuse che gli erano state rivolte per il suo comportamento durante i sei mesi in cui ebbe il comando supremo in Galilea. Infine *Contro Apione* è un trattato in due volumi in cui difende i giudei nei confronti dei loro avversari.

Guerra giudaica. Sollevazione dei giudei contro i dominatori romani. In essa sono coinvolti tutti i movimenti che si contendevano la scena politica e religiosa della Giudea. La rivolta comincia con numerosi incidenti all'inizio del 66 d.C., ma il segnale ufficiale viene dato poco dopo dal capitano del tempio, Eleazaro, il quale sospende il sacrificio quotidiano per l'imperatore. Nell'ottobre interviene il governatore della Siria, Cestio Gallo, che però è costretto a ripiegare. Nella primavera del 67 d.C., il generale Vespasiano occupa la Galilea. Dopo la morte di Nerone (68 d.C.) egli viene acclamato imperatore (69 d.C.) e lascia il comando della spedizione al figlio Tito. Questi, nel maggio del 70 d.C., conquista Gerusalemme e fa prigionieri i due capi della rivolta, Giovanni di Ghiscala e Simone Bar Ghiora. Il 10 agosto, il tempio è occupato e dato alle fiamme. Nell'aprile del 74 d.C. cade Masada, ultima fortezza ancora in mano ai rivoltosi. La Giudea viene allora staccata dalla Siria e diventa una provincia autonoma governata da un legato.

Legge (*Tôrah,* Pentateuco). Sono così chiamati i primi cinque libri della Bibbia, che raccontano le origini di Israele e riportano un abbondante materiale legislativo. Compilata dai sacerdoti durante l'esilio, la Legge viene portata a Gerusalemme, con ogni probabilità durante il regno di Artaserse II (404-359 a.C.), da Esdra, sacerdote giudeo residente a Babilonia: essa diventa così il codice non solo religioso, ma anche civile, riconosciuto dai persiani, a cui tutti i giudei sono tenuti (Esd 7-10). Da qui hanno origine le esenzioni e i privilegi riconosciuti ai giudei della madrepatria e della diaspora anche dagli imperi successivi.

Libro etiopico di Enoc [1En]. Questo scritto deve il suo nome al fatto di essere stato conservato integralmente solo in etiopico. In esso sono contenuti 5 scritti diversi: 1) Libro dei vigilanti (1En 1-36); 2) Libro delle parabole (1En 37-71); 3) Libro dell'astronomia (1En 72-82); 4) Libro dei sogni (1En 83-90); 5) Epistola di Enoc (1En 91-108). Esso è stato scritto originariamente in aramaico: il testo originale è attestato da numerosi frammenti, ritrovati nelle grotte di Qumran, che coprono tutte le sezioni dell'opera eccetto

la seconda (cc. 37-71). Esistono anche lunghi brani in greco e un breve frammento in latino. L'opera è stata composta tra il secolo IV e il I a.C., ad eccezione delle Parabole, che risalgono al I sec. d.C. In esso predomina il genere apocalittico: rivelazione dei misteri del cielo e della terra (compresi quelli del calendario) e dei disegni di Dio sulla storia. Sono affrontati numerosi temi, quali la caduta degli angeli, la risurrezione, la venuta del «Figlio dell'uomo», il giudizio universale, il paradiso per i giusti e la geenna o il grande abisso di fuoco per gli empi.

Maccabei. Questo nome è attribuito ai figli di un sacerdote di nome Mattatia che, nel 167 a.C., si ribella al re della Siria Antioco IV Epifane. Questo re aveva voluto imporre l'ellenizzazione della Giudea e il culto di Giove Olimpio. Nel 164 a.C., Giuda Maccabeo, figlio di Mattatia, conquista Gerusalemme e purifica il tempio dalle contaminazioni pagane. Nel 152 a.C. suo fratello Gionata assume il sommo sacerdozio. Nel 140 a.C. un altro fratello di Giuda, Simone, assume il titolo di «sommo sacerdote, etnarca e stratega dei giudei». Il titolo «Maccabei» è applicato a quattro libri giudeo-ellenistici, di cui i primi due, deuterocanonici, narrano appunto queste vicende. A Simone succedono Giovanni Ircano (134-104 a.C.), Aristobulo I (104-103 a.C.), che assume il titolo di re, Alessandro Janneo (103-76 a.C.) a cui succede la vedova Alessandra (76-67 a.C.). Alla morte di costei, i suoi due figli Ircano II e Aristobulo II, si contendono il trono e il sommo sacerdozio. Approfittando dei loro dissidi, i romani, sotto la guida di Pompeo, invadono la regione e conquistano Gerusalemme (63 a.C.). Ircano II viene allora riconosciuto come etnarca e sommo sacerdote, sotto il controllo del governatore romano della Siria. I discendenti dei maccabei, a partire da Simone, sono chiamati asmonei.

Mekhilta. Commento tannaita (*midraš*) al libro dell'Esodo (II sec. d.C.). Il materiale in esso contenuto ha carattere prevalentemente halakico, cioè legale.

Midraš rabbah, opera dei dottori amorei (successivi al III secolo d.C.), copre tutta la Torah e i cinque Meghillot (Cantico dei cantici, Rut, Lamentazioni, Qoelet e Ester). Nel commento della Genesi (*Genesi rabbah*) è riportato molto materiale tannaita relativo a questo libro.

Midraš. Con questo nome si indica l'interpretazione giudaica delle scritture, che consiste in una rilettura attualizzante del testo biblico. Se riguarda le norme di comportamento viene chiamato

halakah, mentre, se ha scopo edificante, riceve il nome di *haggadah*. Il termine *midraš* è usato anche per designare i commenti rabbinici della Bibbia (Mekhilta, Sifra, Sifre, Midrash rabbah)

Mišna. Raccolta delle sentenze di vita pratica trasmesse dai dottori tannaiti (II sec. d.C.) e raccolte da Giuda il patriarca verso il 200 d.C. Redatta in tardo ebraico, la Mišna è suddivisa, in base al contenuto, in 6 ordini (*sedarîm*), 63 trattati e 523 capitoli.

Movimenti giudaici. Nel periodo postesilico il giudaismo non aveva una struttura rigida e uniforme: al suo interno, infatti, esistevano diversi gruppi e movimenti che, pur essendo d'accordo su alcune cose essenziali, quali il ruolo fondamentale della legge nei rapporti con Dio, differivano anche su punti che a prima vista possono apparire essenziali. Secondo Giuseppe Flavio, nel periodo che precede la distruzione di Gerusalemme, esistevano quattro movimenti, che egli chiama «partiti» (*haireseis*, propriamente «scuole filosofiche»): farisei, sadducei, esseni e infine un quarto gruppo, di cui non dà il nome, che «sotto tutti gli altri aspetti coincide con quella dei farisei, eccetto che i suoi aderenti hanno un'invincibile passione per la libertà, ritenendo Dio come unico capo e padrone. Stimano ben poca cosa subire la morte nelle forme più inusuali e far ricadere la vendetta su parenti e amici, pur di non chiamare nessun uomo loro padrone» (*Antichità giudaiche* 18,23). È discusso se questo movimento esistesse, in forma organizzata, già prima della guerra giudaica o se abbia avuto origine in quel periodo.

Oracoli Sibillini [Sib]. Con questo nome si indica una raccolta di testi, diffusi soprattutto in Egitto, in cui si imitano i responsi delle antiche «Sibille», che erano andati perduti. L'opera comprendeva quindici libri, di cui sono rimasti solo i libri I-VIII e XI-XIV; solo il III è quasi completamente di origine giudaica. Esso è stato composto forse ad Alessandria a partire dal II sec. a.C. Il libro tende a presentare i greci come ammiratori della legge e delle dottrine giudaiche, mostrando di riflesso che la sapienza greca preannunzia verità autenticamente giudaiche.

Palestina. Questo nome, usato da Erodoto, Filone e Giuseppe, deriva dai filistei, una popolazione indo-europea penetrata nella terra di Canaan dal mar Mediterraneo nello stesso periodo in cui vi entravano da est le tribù israelitiche (1200 a.C.). I romani usano il nome di Syria Palaestina per indicare la provincia a sud del Libano e del monte Hermon.

Pešer di Abacuc [1QpHab]. Scritto di Qumran, in cui il libro di Abacuc viene interpretato in funzione di particolari situazioni della comunità.

Preghiera delle Diciotto benedizioni. Antica preghiera giudaica, chiamata anche *hattefillah* (la preghiera) o ʿ*Amidah* (perché è recitata in piedi), i cui echi si trovano già in Sir 51,12; deve il suo nome al fatto che consiste in diciotto benedizioni. Essa è recitata da tutti tre volte al giorno. È stata conservata in due recensioni, una palestinese, più breve, e una babilonese, più lunga. Nella prima recensione la XII benedizione contiene la scomunica contro i «nazareni (cristiani) e gli eretici», mentre la XI benedizione è una preghiera per l'avvento del regno di Dio.

Procuratore. Funzionario romano responsabile del governo della Giudea. Quando, nel 6 d.C., Archelao, figlio di Erode il Grande, per la sua crudeltà fu deposto dai romani, al suo posto subentra un «prefetto» dipendente dal governatore della Siria, chiamato in seguito «procuratore». Il primo di essi è Coponio (6-9 d.C.), il quinto Ponzio Pilato (26-36 d.C.) e l'ultimo Gessio Floro (65-66 d.C.). I procuratori avevano come loro sede Cesarea marittima, e solo in occasione delle grandi feste giudaiche si recavano a Gerusalemme, dove risiedevano nel palazzo reale di Erode.

Pseudoepigrafi. Libri scritti da autori diversi da quelli a cui sono attribuiti: i protestanti usano spesso questo termine per designare quei libri che i cattolici chiamano «apocrifi».

Pubblicani (*telônai*). Erano così chiamati nell'amministrazione romana quegli agenti commerciali privati che prendevano in appalto dal governo, per una somma fissa annuale, il diritto di riscuotere le tasse. La somma era valutata in base alla valutazione delle entrate, ed era piuttosto inferiore all'incasso previsto, in modo da offrire all'appaltatore un margine di profitto. In tale sistema, le occasioni di disonestà non potevano mancare. Ma il disprezzo popolare per i pubblicani veniva soprattutto dal fatto che essi collaboravano con gli oppressori, per di più gentili, contro il bene dei loro concittadini.

Qaddiš. Antica preghiera ebraica con cui si conclude la lettura e lo studio della Torah e viene recitata in alcuni momenti del culto sinagogale. Essa era già conosciuta al tempo di Gesù e ampliata successivamente. In alcuni punti è simile al Padre nostro.

Qumran. Località sulla riva nord occidentale del Mar Morto, dove sono venuti alla luce alcuni insediamenti, appartenenti ad una comunità monastica, distrutti dopo la conquista di Gerusalemme

da parte dei romani. Precedentemente, a partire dal 1948, sono stati trovati, nelle grotte prospicienti a questo sito, molti manoscritti che erano stati nascosti nelle grotte per sottrarli agli occupanti. Tra essi si trovano testi biblici e apocrifi, nonché i libri della comunità, tra i quali i più importanti sono la «Regola della comunità» [1QS], la **«**Regola della guerra**»** [1QM] e gli «Inni» [1QH]. Dai rotoli appare che i suoi membri si erano ritirati nel deserto di Giuda sotto la guida del «Maestro di giustizia» (il vero maestro), che era forse il rappresentante del sacerdozio legittimo estromesso dagli asmonei. Gli abitanti di Qumran si caratterizzano per una severa condanna del sacerdozio di Gerusalemme e il rifiuto radicale del culto del tempio, sostituito da banchetti comunitari, la rigida osservanza della legge mosaica, la vita comune e la condivisione dei beni, la preoccupazione per la purità rituale conseguita mediante frequenti abluzioni; anche il celibato, sebbene non praticato da tutti, era tenuto nella massima considerazione. Essi si definiscono «Comunità della nuova alleanza», si considerano come l'unico vero Israele e aspettano, accanto al messia davidico e sopra di lui, un messia sacerdote, discendente di Aronne.

Rabbini. Dottori della legge. Essi assumono un ruolo fondamentale nella vita del popolo giudaico quando, dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.), un dottore della legge fariseo di nome *Joḥanan ben Zakkai* fonda a Jamnia (detta anche Jabne), vicino all'odierna Tell Aviv, una scuola per la loro formazione, chiamata «Accademia». A lui succede (verso l'anno 80) Gamaliele II che riceve il titolo di «patriarca». È lì che si precisa, verso la fine del I secolo d.C., il canone delle Scritture ebraiche, si comincia a fissarne il testo consonantico e viene intrapresa una nuova versione greca della Bibbia in sostituzione della Settanta (LXX), resa ormai sospetta per l'uso che ne facevano i cristiani. Inoltre, i dottori dell'accademia danno inizio alla raccolta degli insegnamenti dei loro predecessori, che sfocerà nella *Mišna*. Al tempo stesso, cominciano la compilazione del Targum e dei Midrašîm. È proprio in seno all'accademia che si approfondisce, verso la fine del secolo, la rottura con il cristianesimo, assimilato a una setta eretica. I dottori della prima generazione (I-II secolo d.C.) sono detti «tannaiti», mentre quelli della seconda generazione (III-V secolo d.C.), ricevono l'appellativo di «amorei».

Regola della comunità [1QS]. Documento fondamentale del gruppo di Qumran, ritrovato quasi completo (11 colonne) nella grotta 1;

frammenti di altri dodici manoscritti sono stati trovati nelle grotte 4 e 5. Il libro delinea la vita della comunità e indica le norme da seguire per unirsi ad essa e per partecipare alle sue assemblee. Nella grotta 1 sono stati trovati due manoscritti supplementari: la «Regola dell'assemblea» [1QSa], in due colonne, che prescrive il comportamento da tenersi negli ultimi giorni, soprattutto nell'assemblea e nei banchetti che vi avranno luogo; la «Raccolta di benedizioni» per i capi della comunità [1QSb].

Sadducei. Movimento di carattere sacerdotale, presentato da Giuseppe Flavio come il secondo «partito» giudaico. Il nome attribuito ai suoi adepti deriva probabilmente da Saddoq, capostipite della linea sacerdotale legittima di cui si dicevano (forse a torto) gli eredi e i continuatori. Le loro posizioni in campo religioso sono poco note: si sa che negavano non solo la legge orale sostenuta dai farisei, ma anche l'ispirazione dei Profeti e degli altri Scritti, l'immortalità dell'anima, la retribuzione personale, la risurrezione. Essi formavano un'aristocrazia legata al tempio, molto staccata dalla gente e conciliante nei confronti dei romani.

Salmi di Salomone [PsSal]. Il libro è una raccolta apocrifa di diciotto inni composti sulla falsariga dei salmi canonici conservati nella Bibbia greca. Essi sono attribuiti a Salomone, ma in realtà risalgono alla seconda metà del I secolo a.C. L'opera è stata composta in ebraico, ma è conservata in otto manoscritti greci dei secoli XI-XVd.C. e in tre manoscritti siriaci incompleti. È probabile che sia opera di un unico autore, vicino al gruppo farisaico. Nel libro si affrontano gli stessi temi teologici dei salmi canonici.

Samaritani. Popolazione residente al nord della Giudea, così chiamata da Samaria, capitale del regno di Israele, fondata da Omri (885-874 a.C.), conquistata e distrutta nel 722 a.C. dagli assiri i quali ne deportano la classe dirigente. Considerati come pagani dai giudei (cfr. 2Re 17,24-41), erano trattati da costoro con sufficienza e disprezzo.

Settanta (LXX). Traduzione greca della Bibbia. Il nome, prima applicato al Pentateuco e poi a tutta la Bibbia, deriva dai 70 studiosi che, secondo la lettera di Aristea, hanno portato a termine l'opera. In realtà, essa rivela mani diverse, che hanno lavorato in un lungo arco di tempo e con metodi diversi, riversando nel testo biblico sensibilità, interpretazioni, problemi propri dell'ambiente ellenistico. Il Pentateuco è stato tradotto nel II secolo a.C., mentre le altre parti hanno visto la luce in seguito.

Sifra. Commento tannaita (*midraš*) al libro del Levitico: esso ha carattere prevalentemente halakico, cioè legale (II secolo d.C).

Sifre. Commento tannaita (*midraš*) ai libri dei Numeri e del Deuteronomio; anch'esso ha carattere prevalentemente halakico, cioè legale (II secolo d.C).

Sinagoga. Luogo di preghiera e di studio delle Scritture, sotto la guida di studiosi laici chiamati «dottori della legge». Dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, la sinagoga diventa l'unico luogo di culto del giudaismo.

Sinedrio. Consiglio composto dai rappresentanti delle grandi famiglie sacerdotali e dell'aristocrazia e dai più influenti dottori della legge (sommi sacerdoti, anziani e scribi) e presieduto dal sommo sacerdote, la cui nomina era di competenza del procuratore romano. Ad esso era demandata l'amministrazione ordinaria della popolazione giudaica. Nelle mani del sinedrio era concentrato anche il potere economico, mentre la popolazione viveva in grande povertà a causa delle tasse eccessive, dell'usura e delle carestie.

Talmud. Opera giudaica nella quale sono confluite tre raccolte di scritti: la Mišna, la Ghemara (commento della Mišna elaborato dai dottori amorei del III secolo d.C.) e la Tosefta (raccolta di testi mishnici, chiamati *baraitôṭ*, rimasti fuori della *Mišna*). Il Talmud è stato elaborato in due versioni, quella di Gerusalemme (terminata a Tiberiade verso la fine del IV secolo d.C.) e quella di Babilonia (portata a termine dai dottori dell'accademia di Sura nel V secolo d.C.).

Tanakh. Acronimo con cui si designano i testi sacri dell'Ebraismo, che corrispondono, in parte, all'Antico Testamento della Bibbia dei cristiani. Esso è formato dalle tre lettere T N Kh che sono le iniziali dei termini *Tôrah* (legge), *Neviʾim* (profeti), *Ketuvîm* (scritti). Altro termine ebraico per indicare la Bibbia è *Miqraʾ*(lettura, derivato dal fatto che era letto pubblicamente), di origine medievale e oggi diffuso soprattutto in Medioriente.

Tannaiti. Prima generazione di dottori rabbini (così detti da una radice aramaica che significa «ripetere, insegnare»), che va da *Joḥanan ben Zakkaj* fino alla morte di Giuda il Patriarca, avvenuta verso il 217 d.C. La sua morte segnò la fine del periodo veramente creativo del giudaismo rabbinico.

Targum. Traduzione aramaica della Bibbia ebraica. Il Targum più antico è quello del Pentateuco, di cui esistono due tipi, uno palestinese e l'altro babilonese. Il primo, molto ricco di parafrasi e

aggiunte, è conservato in tre esemplari: Targum Pseudo-Jonathan [TgPsJ], detto anche Jerushalmi I, che risale alla fine del V sec.; Targum frammentario [Tgfrg] o Jerushalmi II; Targum Neofiti I [TgN], ritrovato nella Biblioteca Vaticana nel 1956, che risale con ogni probabilità al II secolo d.C. Il Targum babilonese, detto anche Targum di Onqelos [TgO], rappresenta la versione ufficiale del Pentateuco in aramaico: esso è stato redatto in Babilonia ed è il risultato della revisione di un vecchio Targum palestinese. Da esso sono state eliminate tutte le aggiunte, in modo da ottenere una traduzione piuttosto letterale. Il Targum dei profeti prende il nome da Jonathan ben Uzziel ed è stato redatto in Babilonia nei secoli III-V d.C. a partire da un materiale di origine palestinese. Il Targum degli Scritti è complessivamente di origine palestinese e tardivo (nessuna sezione risale a prima dell'epoca talmudica). Il Targum dei profeti e degli scritti è citato con la sigla Tg, seguita dal nome del libro biblico.

Tempio di Gerusalemme. Costruito da Salomone a Gerusalemme su un colle chiamato oggi Haram-esh-Sharif, accanto al palazzo reale. Il re Giosia (622 a.C.) stabilisce che solo nel tempio possono aver luogo i sacrifici prescritti dalla legge. Il tempio viene distrutto da Nabucodonosor nel 587 a.C. Al termine dell'esilio, i primi rimpatriati riedificano l'altare e gettano le fondamenta del tempio. I lavori sono portati a termine nel 515, sotto il regno di Dario, da Zorobabele, nipote del re Ioiachin, e dal sommo sacerdote Giosuè (cfr. Esd 5-6). Questo tempio sarà completamente rifatto da Erode il Grande (19-11 a.C.). Nel tempio si svolgevano le grandi feste di Pasqua, Pentecoste e Capanne, che vedevano un grande afflusso di pellegrini.

Testo Masoretico [TM]**.** Versione ebraica della Bibbia ufficialmente in uso fra gli ebrei e utilizzata anche dai cristiani come base per le traduzioni dell'Antico Testamento. Essa venne composta, edita e diffusa da un gruppo di studiosi noto come Masoreti (da *masar*, trasmettere) fra il primo e il X secolo d.C. Contiene varianti, alcune significative, rispetto alla più antica versione greca detta dei Settanta. Nell'ambito del «testo masoretico», la parola ebraica *mesorah* indica le succinte note marginali nei manoscritti (e più tardi a stampa) della bibbia ebraica, nelle quali sono annotate particolarità del testo. Nella prima metà del X secolo d.C., Aaron ben Moses ben Asher di Tiberiade e Ben Naphtali, capi di due scuole Masoretiche rivali, scrissero ciascuno un codice standard della Bibbia che incarnava le tradizioni della propria scuola. Fra i

due ha avuto il sopravvento il codice di Ben Asher, che venne riconosciuto come testo standard della Bibbia.

Testamenti dei Dodici Patriarchi. Opera che contiene i testamenti che sarebbero stati pronunziati da ciascuno dei dodici figli di Giacobbe; composta forse in aramaico nel I secolo d.C. e conservata nella versione greca. Ogni patriarca mette in guardia i suoi discendenti da qualche vizio in cui possono cadere e di cui egli stesso si è reso colpevole, manifestando loro gli avvenimenti futuri che li riguardano. È discusso se si tratta di un'opera giudaica con interpolazioni cristiane o di un'opera cristiana che usa fonti giudaiche, ma la prima ipotesi è ritenuta oggi più probabile. A Qumran sono stati scoperti frammenti di un Testamento di Levi in aramaico e di un Testamento di Neftali in ebraico.

Zeloti. Gruppo di giudei combattenti contro i romani, di cui Giuseppe Flavio segnala la comparsa a Gerusalemme durante la guerra giudaica. Impropriamente, il nome di «zeloti» viene attribuito anche ad altri rivoluzionari ricordati in diverse occasioni da Giuseppe, o in genere a quei giudei, solitamente chiamati «briganti», che si opponevano ai romani.

CRONOLOGIA BIBLICA

sec. XVIII	Migrazione degli amorrei
sec. XV	Migrazione degli aramei
1720-1552	Dominazione hyksos in Egitto (capitale Tanis)
sec. XIV	Il clan di Giacobbe in Egitto
1250-1200	Esodo dall'Egitto e ingresso in Palestina
1030	Regno di Saul
1010	Regno di Davide
970	Regno di Salomone
930	Separazione dei regni di Israele e di Giuda
722	Caduta di Samaria. Deportazione
622	Ritrovamento del «Libro della legge» (Deuteronomio)
	Inizio della riforma religiosa promossa da Giosia
597	Caduta di Gerusalemme e prima deportazione
587	Caduta del regno di Giuda - Distruzione di Gerusalemme – Seconda deportazione. Esilio
538	Editto di Ciro - Ritorno dei giudei in Palestina - Inizio dell'epoca persiana
515	Viene portata a termine la ricostruzione del tempio
458	Missione di Esdra (se Esd 7,7 si riferisce al 7° anno di Artaserse I)
445	Prima missione di Neemia
$23	Seconda missione di Neemia
428	Missione di Esdra (se in Esd 7,7 si legge anno 37° invece di 7°)
398	Missione di Esdra (se Esd 7,7 si parla di Artaserse II)
333	Alessandro Magno conquista la Palestina. Inizio dell'epoca ellenistica
323	La Palestina sotto il dominio dei Lagidi (Egitto)
200	La Palestina sotto il dominio dei Seleucidi (Siria)
167-164	Persecuzione di Antioco IV e rivolta dei maccabei
63	La Palestina sotto il dominio romano
37	Inizia il regno di Erode il Grande
6	Nascita di Gesù di Nazaret

I RE DI GIUDA E DI ISRAELE

GIUDA		ISRAELE	
931-913	Roboamo	Geroboamo	931-910
913-911	Abia		
911-870	Asa	Nadab	910-909
		Basa	909-886
		Ela	886-885
		Zimri	885
		Omri	885-874
870-848	Giosafat	Acab	874-853
		Acazia	853-852
848-841	Ioram	Ioram	852-841
841	Acazia		
841-835	Atalia	Ieu	841-814
835-796	Ioas		
		Ioacaz	814-798
		Ioas	798-783
796-781	Amazia		
781-740	Ozia	Geroboamo II	783-743
740-736	Iotam	Zaccaria	743
		Sallum	743
		Menachem	743-738
		Pekachia	738-737
736-716	Acaz	Pekach	737-732
		Osea	732-724
716-687	Ezechia		
687-642	Manasse		
642-640	Amon		
640-609	Giosia		
609	Ioacaz		
609-598	Ioiakim		
598-597	Ioiachin		
597-587	Sedecia		

CRONOLOGIA EGIZIANA

IMPERO ANTICO

Dinastie 1-10	3000-2050

MEDIO IMPERO

Dinastie 11-12	2050-1785
Dinastie 15-17 (Hyksos)	1785-1580

NUOVO IMPERO

Dinastia 18	
Amosis	1580-1558
Amenofis I	1558-1530
Tutmosis I e II	1530-1504
Hatshepsut (Regina)	1504-1483
Thutmosis III	1483-1450
Amenofis II	1450-1425
Tutmosis IV	1425-1408
Amenofis III	1408-1372
Amenofis IV (Akhenaton)	1372-1354
Tutanchamon	1354-1352
Ai	1352-1343
Horemheb	1343-1314
Dinastia 19	
Ramses I	1314-1312
Seti I	1312-1298
Ramses II	1298-1232
(battaglia di Kades)	1296
Mernepta	1235 1224
Seti II	1224 1200
Dinastia 20	
Sethnaht	1200-1198
Ramses III	1198-1166
Ramses IV-XI	1166 1085
Dinastia 21 (Tanis e Tebe)	1085-950
Dinastia 22	950-772
Sosenk I (Sesak)	950-929
Dinastie 23-26	772-525
Psammetico I	663-609
Necho (Necao)	609-594
Psammetico II	594-588
Apries (Hofra)	588 568

Dominio persiano

Dinastie 27-30	525-532

Periodo greco

Alessandro Magno	332-321
Tolomeo I Sotere	321-283
Tolomeo II Filadelfo	283-246
Tolomeo III Evergete	246-221
Tolomeo IV Filopatore	221 203
Tolomeo V Epifane	203-181
Tolomeo VI Filometore	181-146
TolomeoVII-VIII Fiscon	146-117
Tolomeo IX-XII	117-51
Cleopatra VII	51-30
Conquista romana	30

Mesopotamia

IMPERO NEO-ASSIRO

Adad-nirari II	909-889
Tukulti-Ninurta II	888-884
Assur-nasir-pa1 II	883-859
Salmanassar III	858-824
Samsi-Adad V	823-810
Adad-nirari III	809-782
Salmanassar IV	781-772
Assurdan III	771-754
Assurnirari V	753-746
Tiglatpilesar III	745-727
Salmanassar V	726-722
Sargon II	721-705
Sennacherib	704-681
Asarhaddon	680-669
Assurbanipal	668 626
Assur-etil-ilani	625-621
Sin-sariskun	620 612
Assur-uballit II	611-606

IMPERO NEO-BABILONESE
(Caldei)

Nabopolassar	625-605
Nabuccodonosor	604-562
Amel-Marduk (Awil Merodak)	561-560
Nergal sar usur	559-556
Labasi-Marduk	556
Nabonide	555-538
Conquista persiana	539

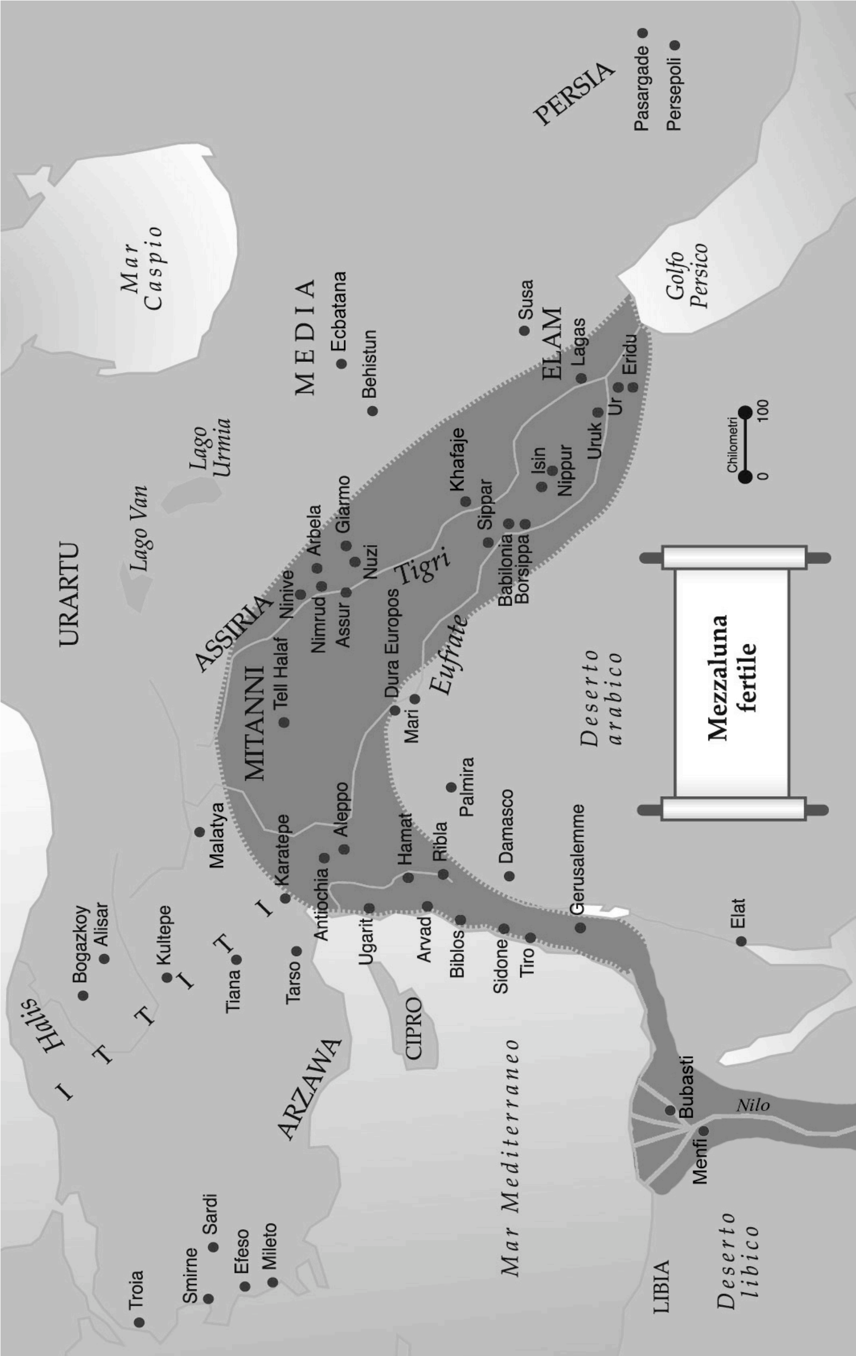
IMPERO PERSIANO

Ciro II	559-529
Cambise II	530-522
Dario I Histaspe	521-486
Serse I	486-465
Artaserse I Longimano	465-423
Dario II Noto	423-404
Artaserse II Mnemone	404-358
Artaserse III Ocos	358-338
Arsete	338-336
Dario III Codomano	336-330

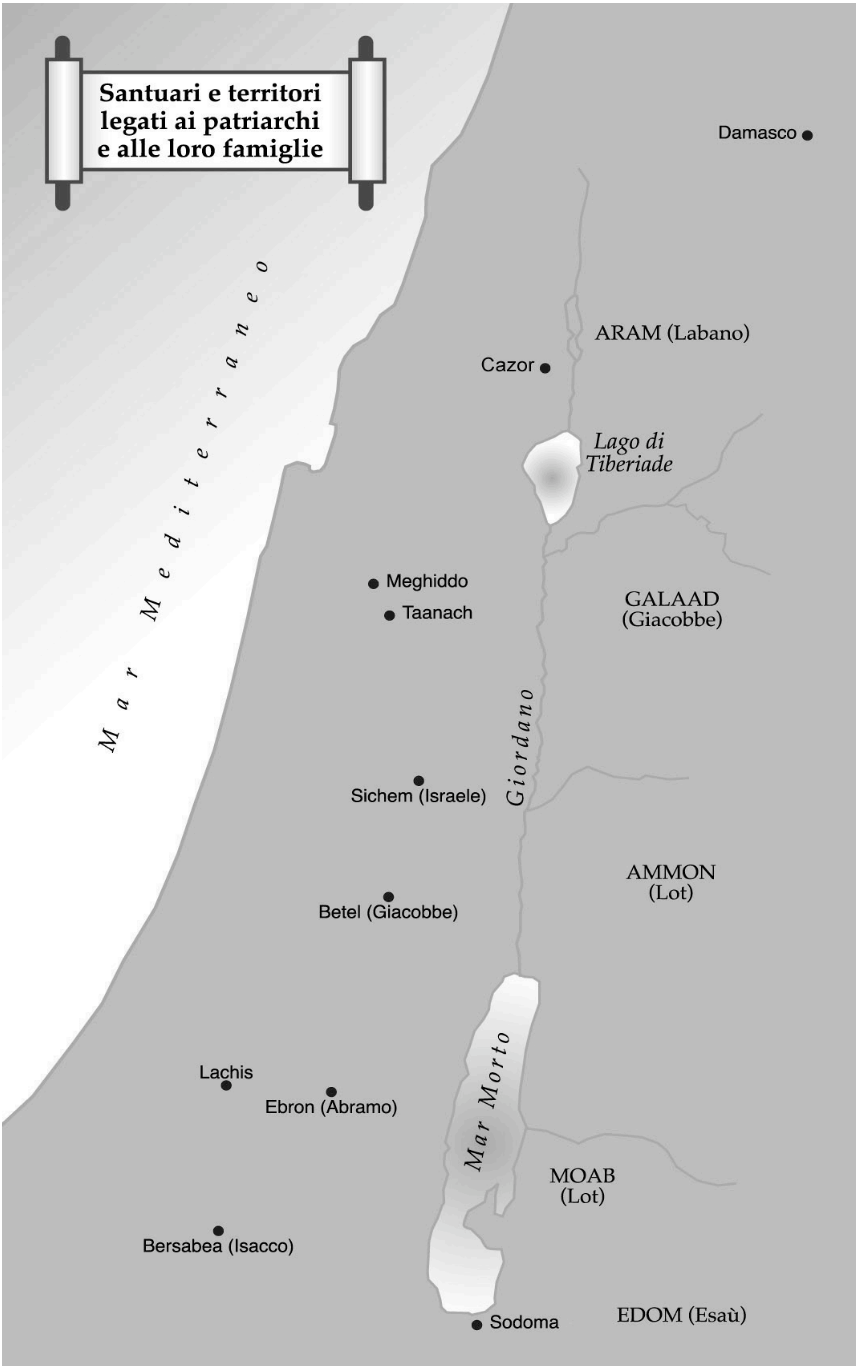
SELEUCIDI

Antioco III	223-187
Seleuco IV Filopatore	187-175
Antioco IV Epifane	175-164
Antioco V Eupatore	164-162
Demetrio I Sotere	162-150
Alessandro Bala	150-145
Demetrio II Nicatore	145-138
Antioco VI Dioniso	145-142
Diodoto Trifone	141-138
Antioco VII Sidete	138-129
Demetrio II Nicatore (bis)	129-125
Antioco VIII Grypos	125-96
Seleuco V	125
Antioco IX Ciziceno	113-95
Seleuco VI	95
Antioco X Eusebe	95
Demetrio III Sotere	95-88
Antioco XI Epifane	95
Filippo I Filadelfo	95-84
Antioco XII Dioniso	87
Filippo II	84
Antioco XIII Asiatico	69-64
Filippo II (bis)	64
Conquista romana	64

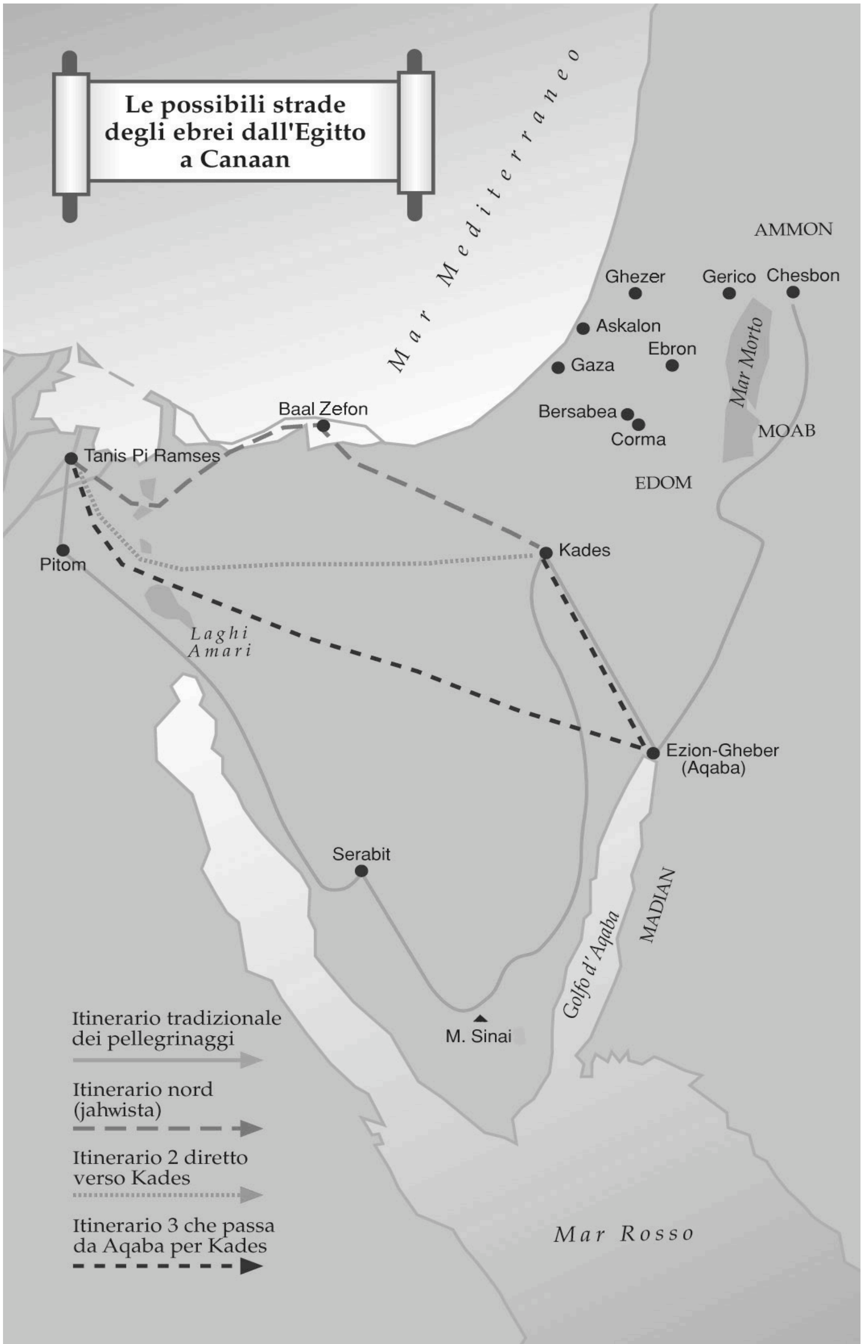
CARTINE



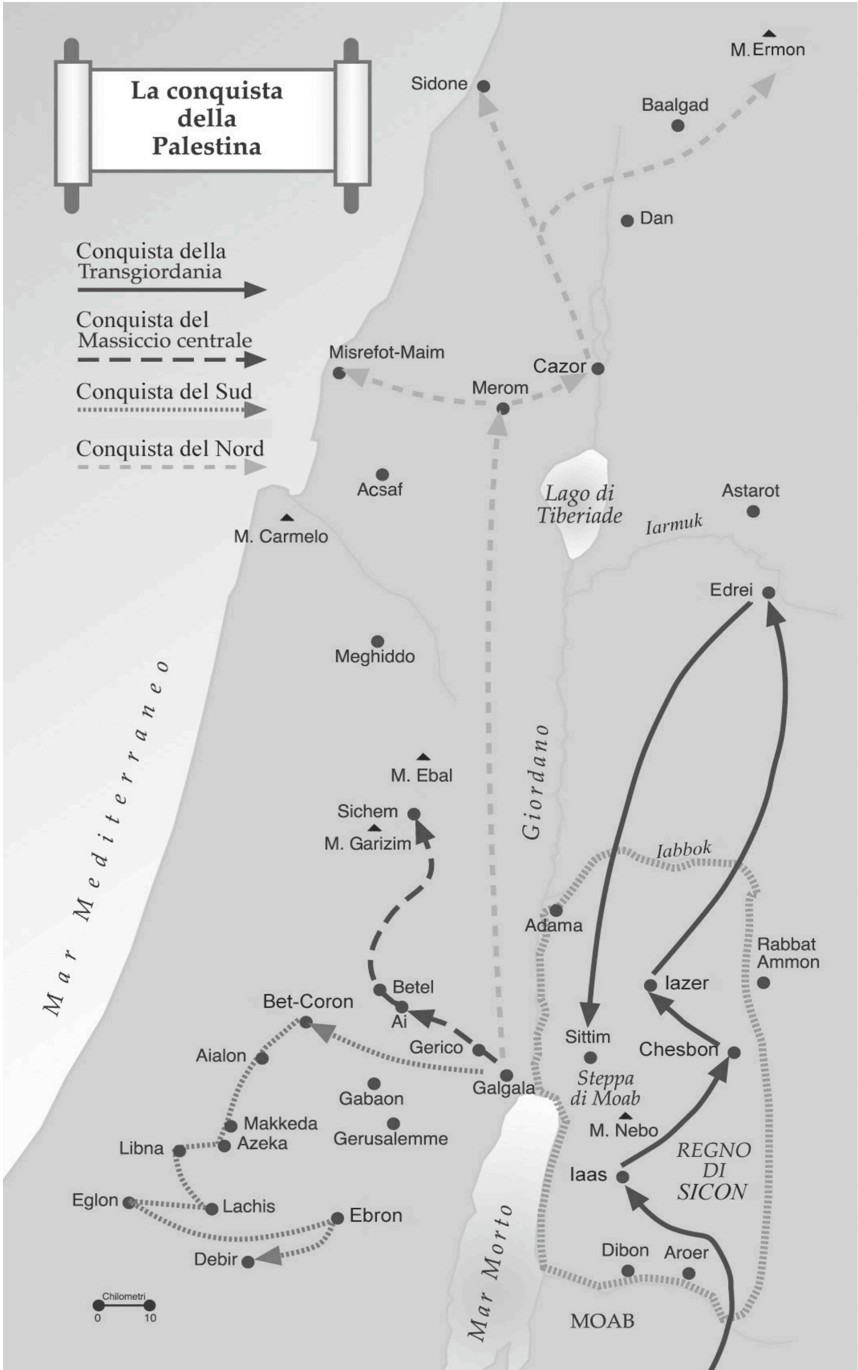
Cartina 1: Mezzaluna fertile



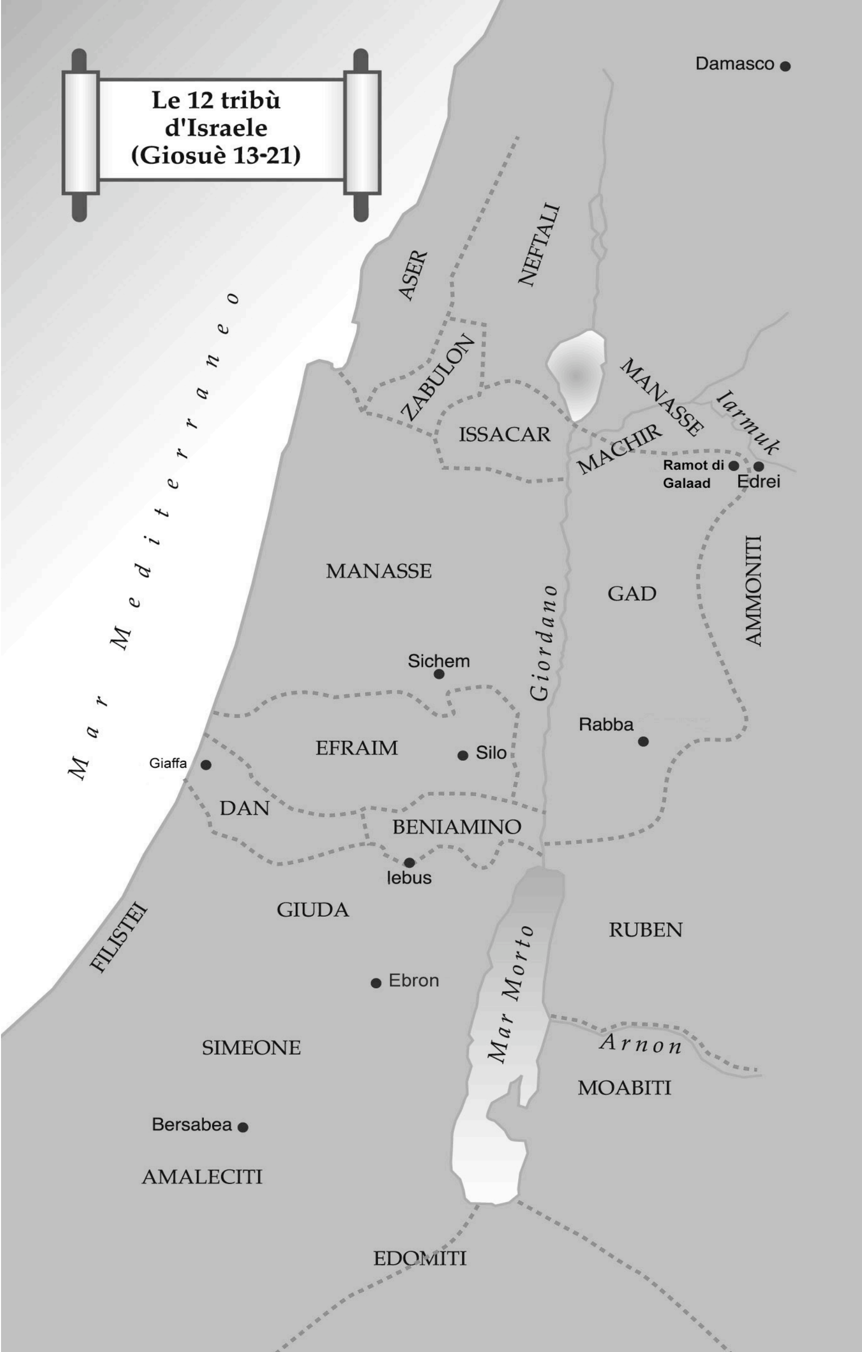
Cartina 2: Santuari e territori legati ai patriarchi



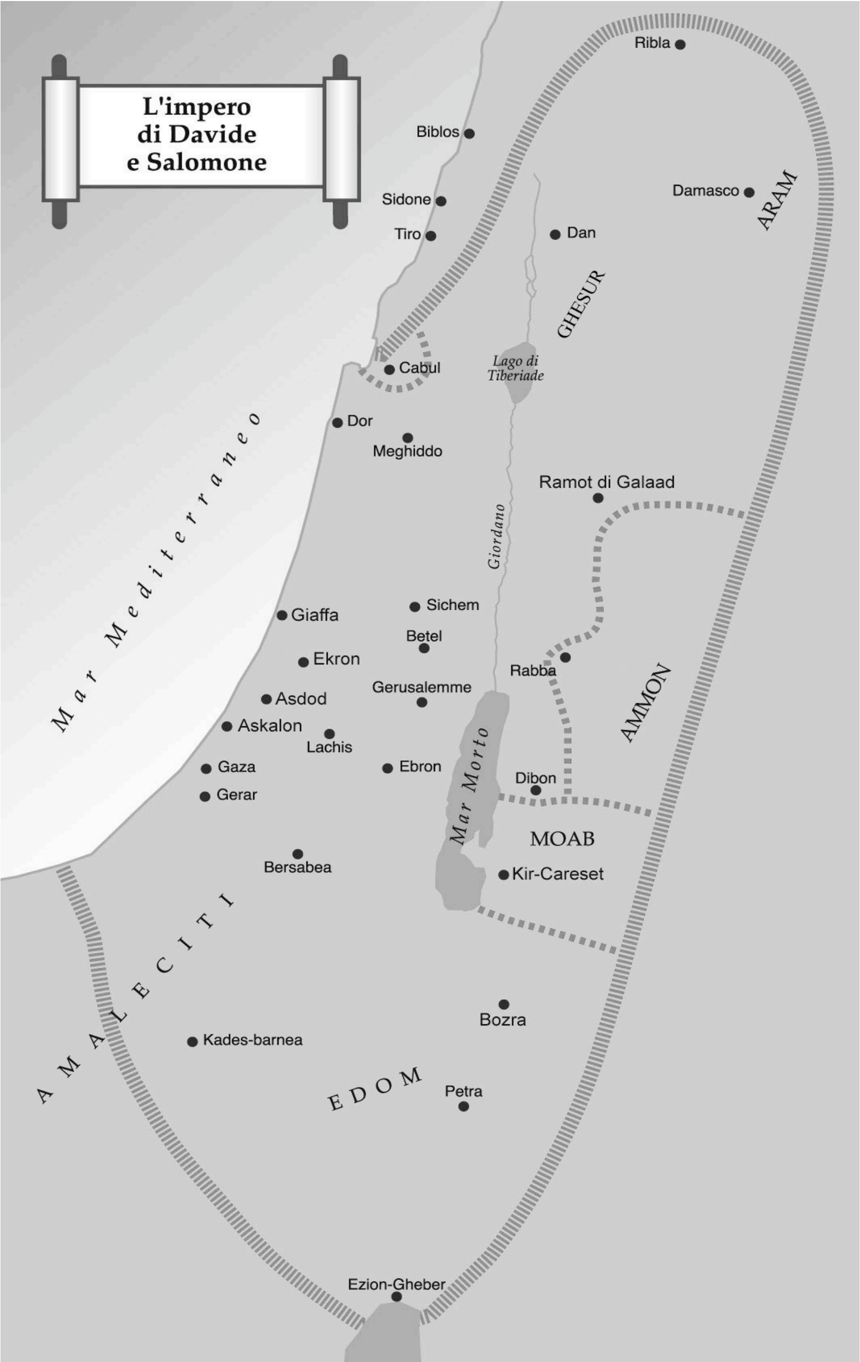
Cartina 3: Dall'Egitto a Canaan



Cartina 4: La conquista della Palestina



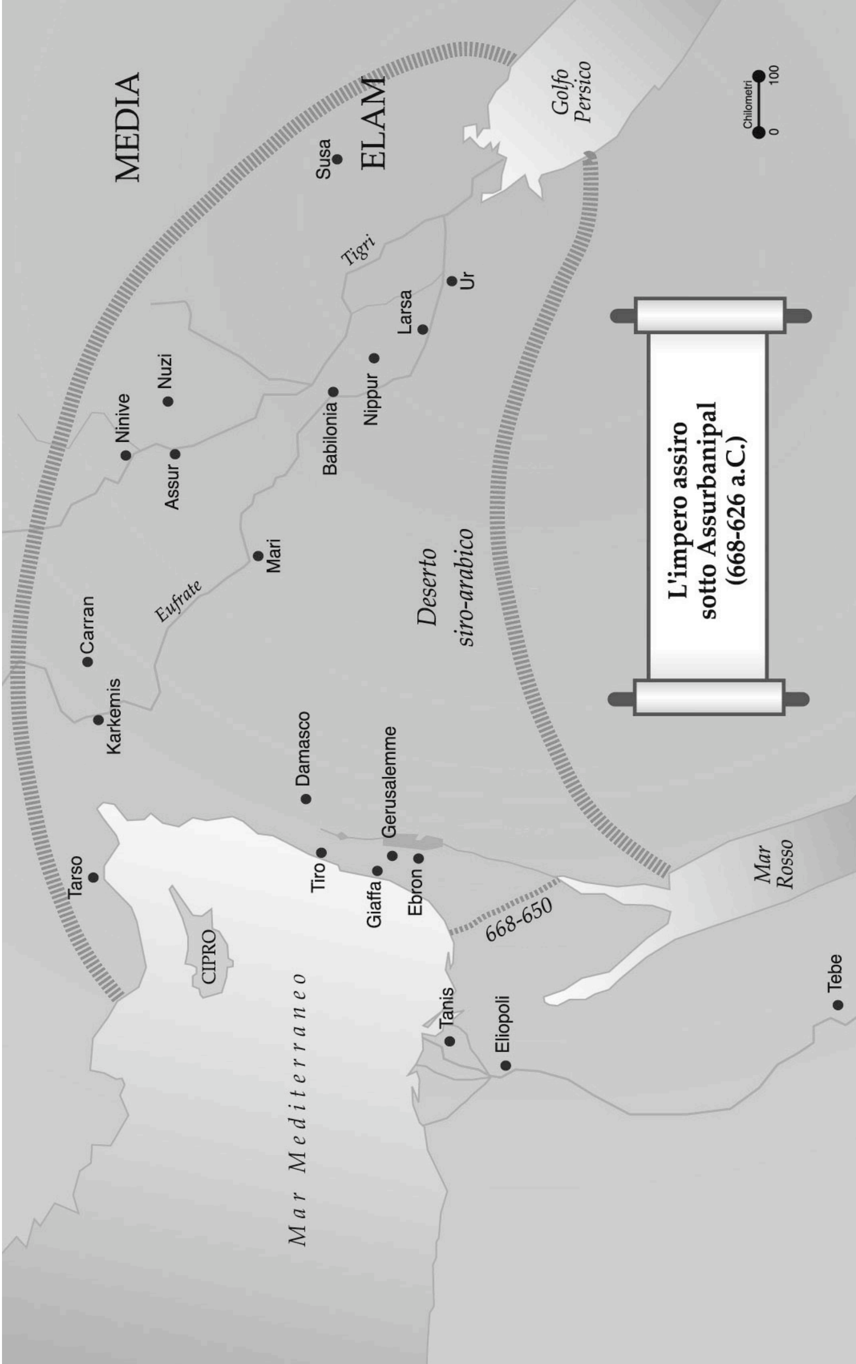
Cartina 5: Le 12 tribù d'Israele



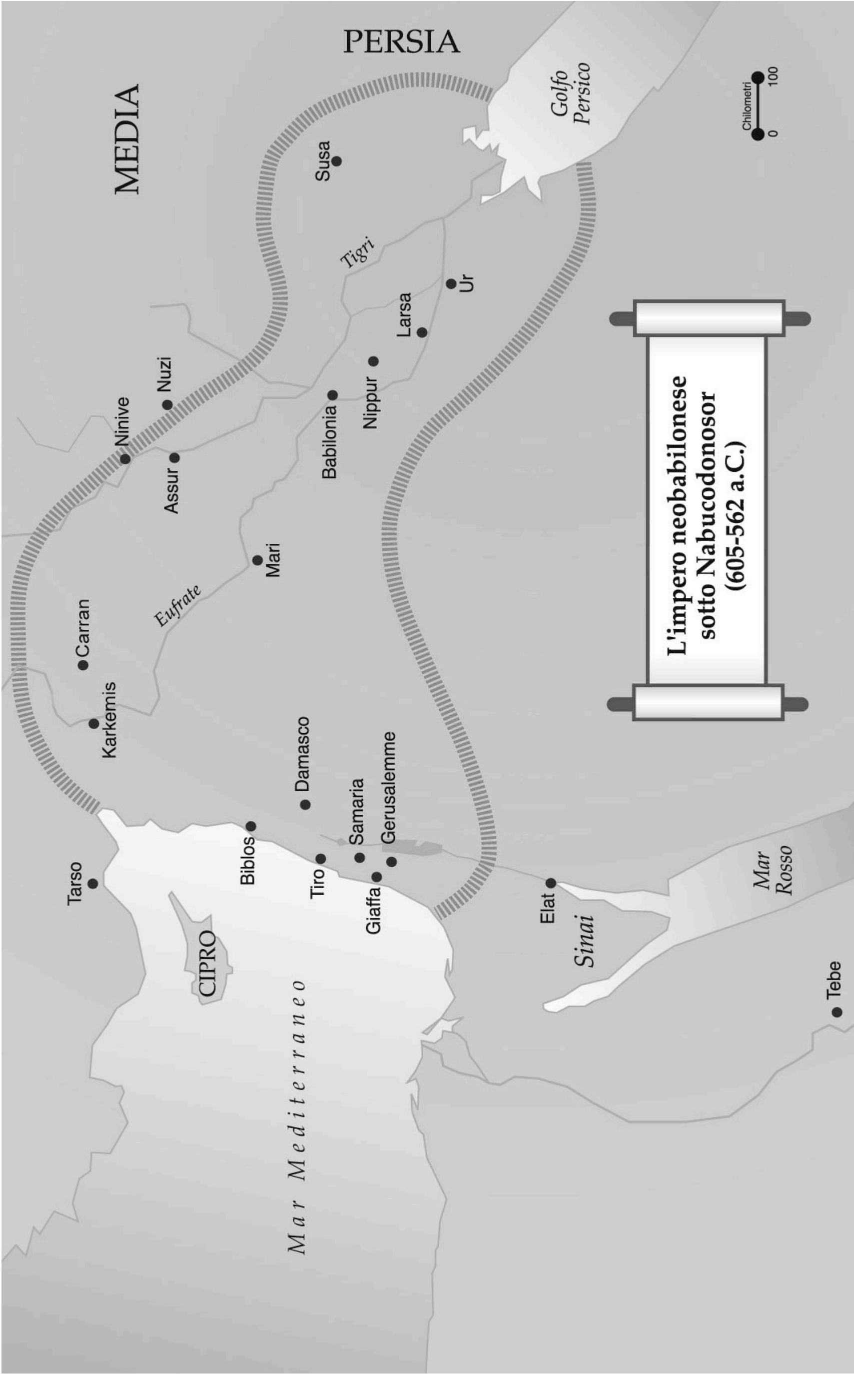
Cartina 6: L'impero di Davide e Salomone



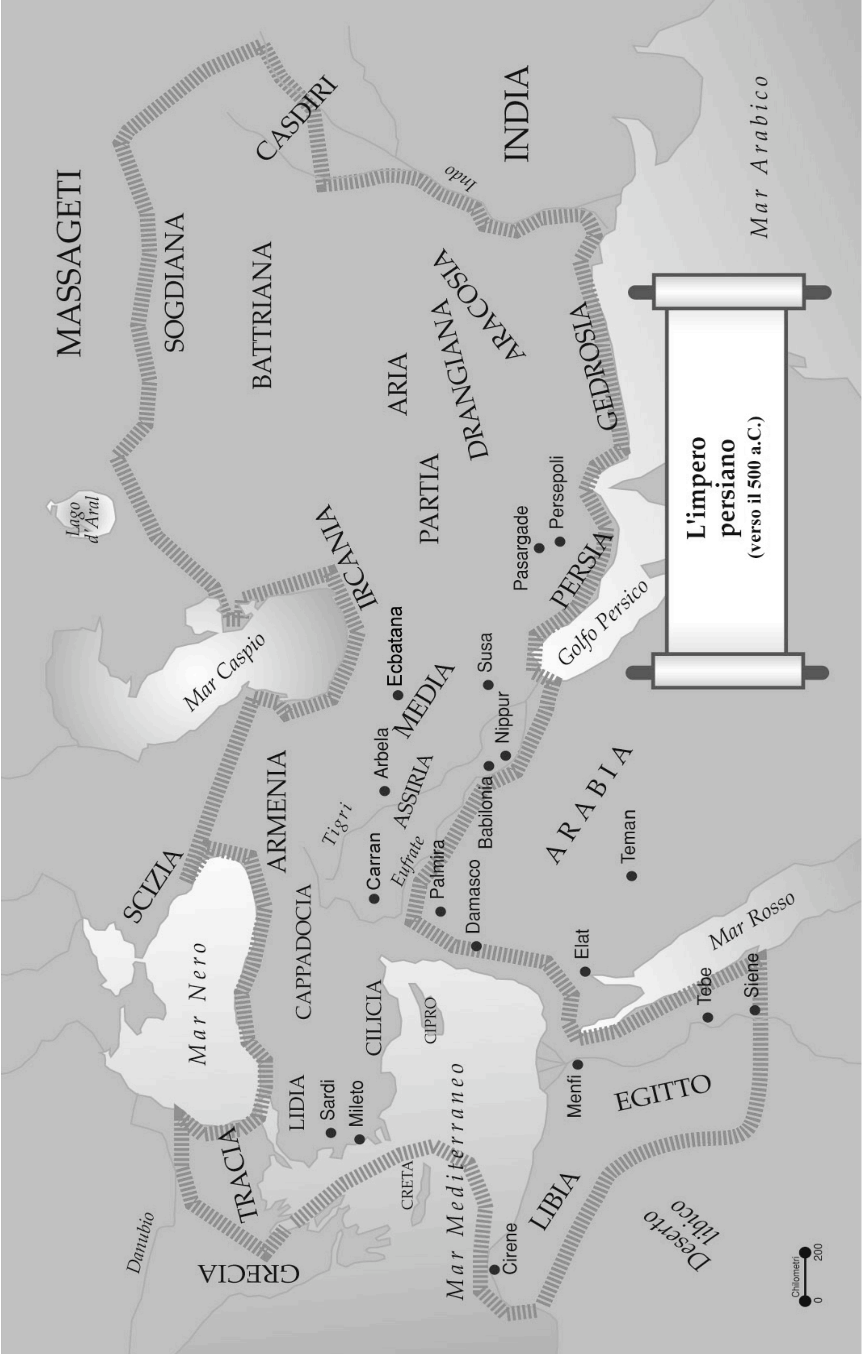
Cartina 7: Israele e Giuda dopo lo scisma del 931 a.C.



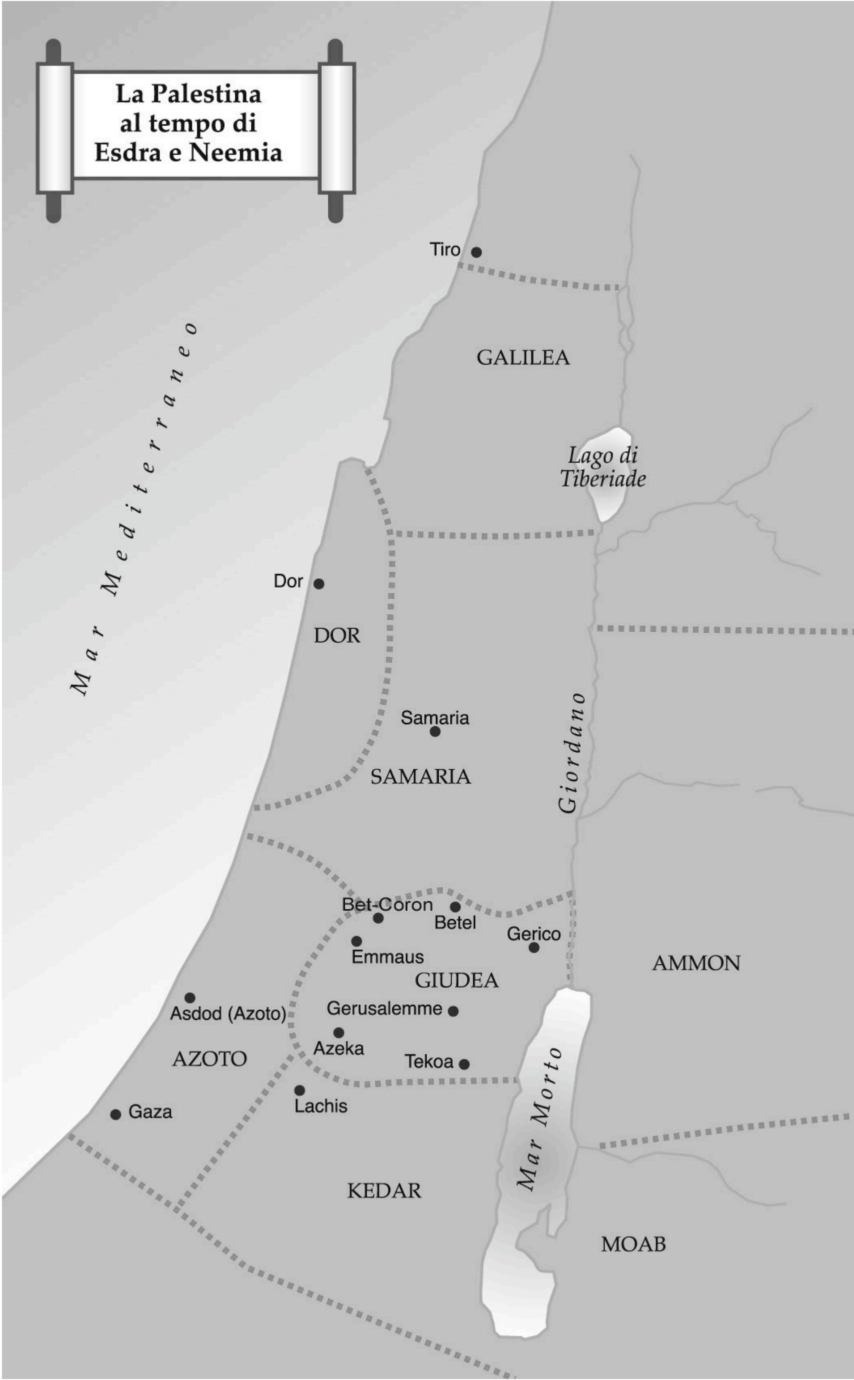
Cartina 8: L'impero assiro sotto Assurbanipal (668-626 a.C.)



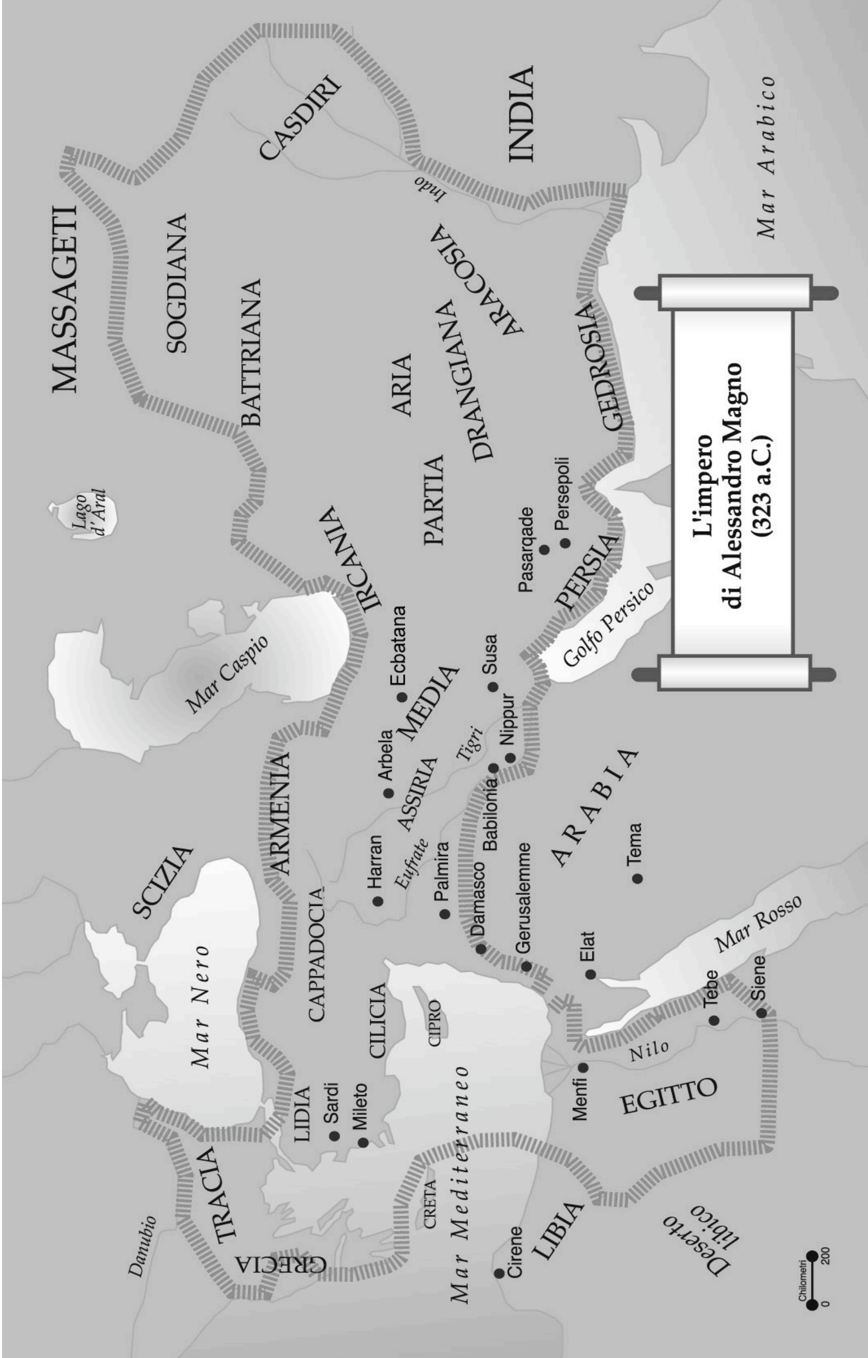
Cartina 9: L'impero neobabilonese (605-562 a.C.)



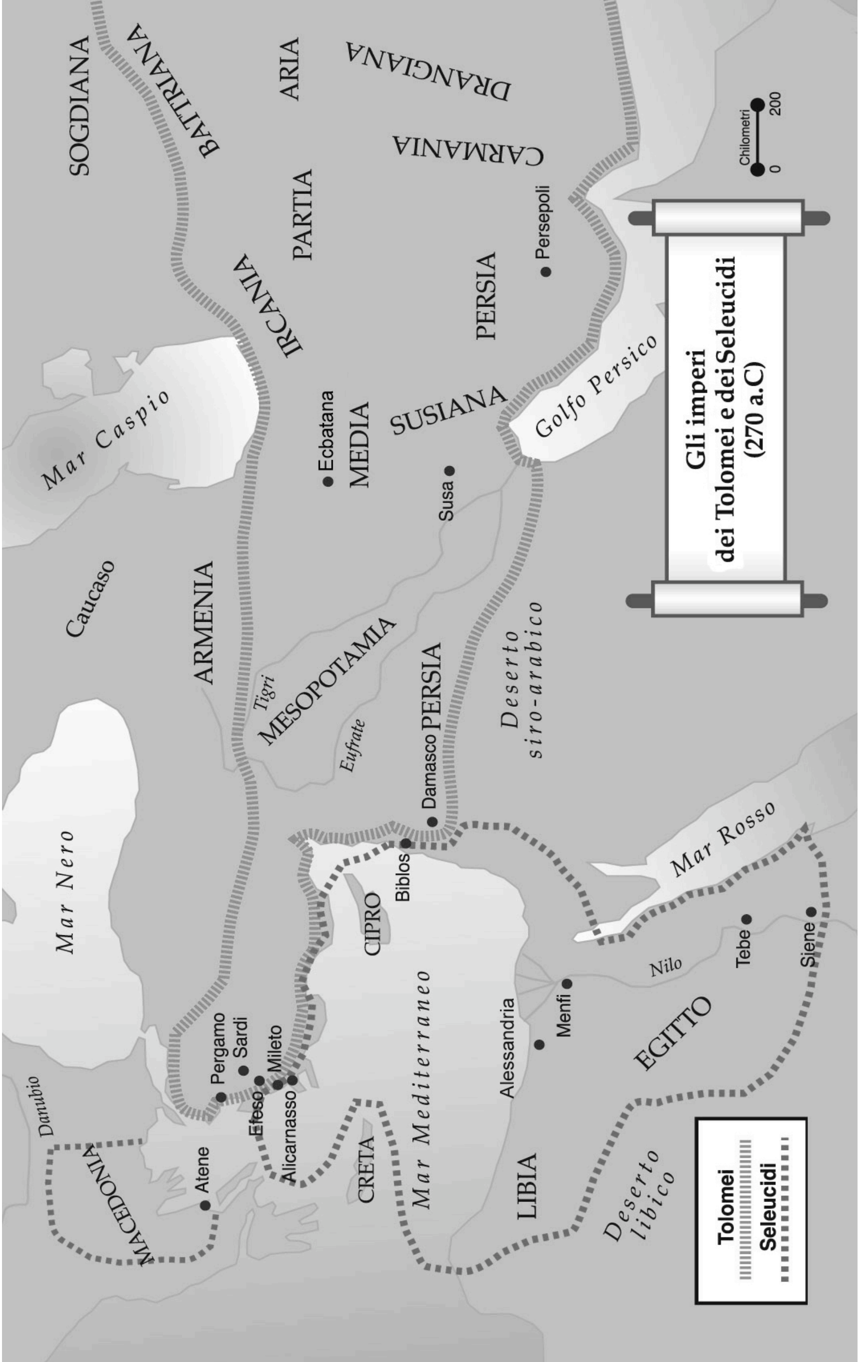
Cartina 10: L'impero persiano (verso il 500 a.C.)



Cartina 11: La Palestina al tempo di Esdra e Neemia



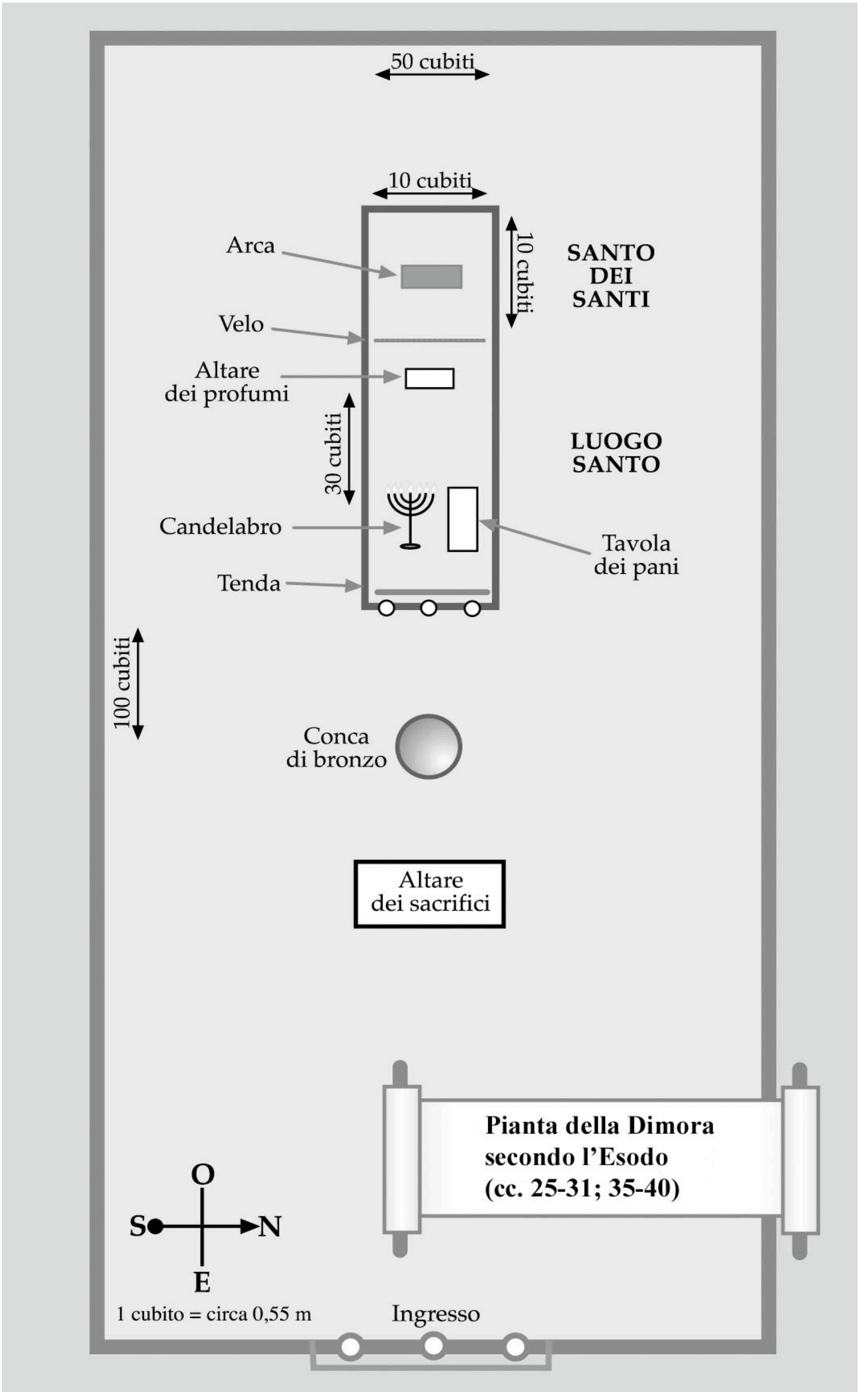
Cartina 12: L'impero di Alessandro Magno (323 a.C.)



Cartina 13: Gli imperi dei Tolomei e dei Seleucidi (270 a.C.)



Cartina 14: La Palestina al tempo dei Maccabei (sec. II a.C.)



Cartina 15: Pianta della dimora secondo Es 25-31; 35-40

BIBLIOGRAFIA

Testi originali e traduzioni

TM= Testo Masoretico: Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), rea–lizzata originariamente (1966) da Karl Elliger e Wilhelm Rudoph della Deutsche Bibelgesellschaft di Stuttgart. A essa hanno fatto seguito altre tre edizioni (1977, 1983, 1990). Attualmente costituisce il *Textus Receptus*, di riferimento per le varie edizioni ebraiche e le traduzioni dell'AT.

LXX Il testo critico più diffuso, nel quale sono inclusi i libri deuterocanonici, è stato realizzato nel 1935 dal filologo tedesco Alfred Rahlfs (Württenbergische Bibelanstalt Stuttgart); l'ultima edizione rivista è del 2006. Il testo più autorevole per numero di manoscritti utilizzati è invece quello della *Göttingen Septuagint* pubblicata tra il 1931e il 2006 e non ancora terminato

García Martínez F. (ed.) *Testi di Qumran* (ISB. Suppl. 10), Paideia, Brescia 1996.

Sacchi P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 1-2: UTET, Torino 1981, 1989; voll 3-5: Paideia, Brescia 1999, 2000, 1997.

Reggi R., *Libri biblici in ebraico con traduzione interlineare italiana* (Genesi, Esodo, Numeri, Levitico, Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Samuele, Megillot), Dehoniane, Bologna.

Bibbia CEI: traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana: *Editio Princeps* 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008). È riportata in diverse Bibbie italiane.

Bibbie in italiano con commento

Bibbia di Gerusalemme, Dehoniane, Bologna 2008.

Pacomio L. - Dalla Vecchia F. - Pitta A. (a cura di), *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

Bibbia Via Verità e Vita (curata da Gianfranco Ravasi), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

Storia/Geografia/Archeologia /Istituzioni

Aa.Vv., *Grande Enciclopedia illustrata della Bibbia* (3 voll.), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.

Andrews R., *Il monte del Tempio. Gerusalemme e il crocevia dei misteri*, Sperling & Kupfer, Milano 2001.

Baldacci M., *Prima della Bibbia. Sulle tracce della religione arcaica del proto-Israele* (Uomini e religioni), Mondadori, Milano 2000.

Beyerlin W., *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento* (Antico Testamento Suppl. 1), Paideia, Brescia 1992.

Cimosa M., *L'ambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche*, Dehoniane, Bologna 2000.

Collins J., *Breve introduzione alla Bibbia ebraica,* Queriniana, Brescia 2011, pp. 33-250.

De Vaux R., *Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino [3]1977.

Finkelstein I. - Silberman N.A., *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Roma 2002.

Galbiati E. - Serafini F., *Atlante storico della Bibbia*, Jaka Book, Milano 2004.

Gower R., *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990.

Hermann S., *Storia di Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1977.

Liverani M., *Oltre la Bibbia: storia antica di Israele*, Laterza, Bari 2005.

Mazzinghi L., *Storia di Israele dalle origini al periodo romano* (Studi Biblici 56), Dehoniane Brescia 2007.

Millard A., *Archeologia e Bibbia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.

Noth M., *Storia d'Israele* (Biblioteca di cultura religiosa 25), Paideia, Brescia 1966[2].

Perego G., *Nuovo atlante biblico interdisciplinare. Scrittura, storia, geografia, archeologia e teologia a confronto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

Rogerson J., *Atlante della Bibbia*, De Agostini, Novara 1988.

Sacchi P., *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Società Editrice Internazionale, Torino 1994.

Sanders E.P., *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.),* Morcelliana, Brescia 1999.

Schürer E., *Storia del popolo giudaico ai tempi di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, voll. I-III, Paideia, Brescia1985-1998.

Ska J.-L., *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Cittadella, Assisi [3]2010.

Soggin J.A., *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali* (Strumenti 4), Claudiana, Torino 2000.

Soggin J.A., *Storia d'Israele* (Biblioteca di Cultura Religiosa 44), Paideia, Brescia 1984.
Von Rad G., *Teologia dell'Antico Testamento.* Vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1972.

Introduzioni, dizionari, teologia, spiritualità

Aranda Pérez G. – García Martínez F. - Pérez Fernández M., *Letteratura giudaica intertestamentaria* (Introduzione allo studio della Bibbia 9), Paideia, Brescia 1998.
Blenkinsopp J., *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* (Biblioteca Biblica 21), Queriniana, Brescia 1996.
Borghi E. - Petraglio R. (edd.), *La Scrittura che libera. Introduzione alla lettura dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 2008, pp. 21-220
Cappelletto G., *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento*, vol. I, Messaggero, Padova 1991.
Ceresko A., *Solleva lo sguardo. L'Antico Testamento in una prospettiva di liberazione*, EMI, Bologna 2002.
Coggins R.J., *Introduzione all'Antico Testamento*, Mulino, Bologna 1998.
Cortese E., *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra* (La Bibbia nella Storia 2), Dehoniane, Bologna [2]2001.
Eichrodt W., *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1979.
Nobile M., *Teologia dell'Antico Testamento* (Logos 8/1), Elle Di Ci, Leumann (TO) 1998.
García López F., *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia* (Introduzione allo studio della Bibbia 3/1), Paideia, Brescia 2004.
Pinto S., *Io sono un Dio geloso. Manuale sul Pentateuco e Libri Storici: Introduzione ed esegesi*, Borla, Roma 2010.
Rendtorff R., *Introduzione all'Antico Testamento, Storia, vita sociale e letteratura di Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 1990.
Rofé A., *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (Studi Biblici 35), Dehoniane, Bologna 1999.
Römer Th. - Macchi J.-D. - Nihan Ch. (edd.), *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2007 (or. fr. 2004).
Rossano P. - Ravasi G. - Girlanda A. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.

Rossi de Gasperis F. - Carfagna A., *Prendi il libro e mangia!.* Vol. I: *Dalla creazione alla terra promessa*. Vol. II: *Dai Giudici alla fine del Regno* (Bibbia e spiritualità), Dehoniane, Bologna 1997, 1999.
Sacchi A., *La Bibbia. Un percorso di liberazione*. Vol. I: *Le tradizioni storiche*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2007.
Sánchez Caro J.M. (ed.), *Storia, narrativa, apocalittica* (Introduzione allo studio della Bibbia 3/2), Paideia, Brescia 2003.
Ska J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Dehoniane, Roma [2]2004.
Soggin J.A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987.
Newson C.A., - Ringe S.H., *La Bibbia delle donne. Un commentario*, Vol. I: *Da Genesi a Neemia*, Claudiana, Torino 1996.

Collane

(Presentazione e commento dei singoli libri storici)
Dabar - Logos - Parola (Lectio divina popolare) Antico Testamento = Messaggero, Padova.
Guide Spirituali all'Antico Testamento, Città Nuova, Roma.
La Bibbia nelle nostre mani = San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) (agili volumetti che affrontano diversi temi dei libri storici)
Leggere oggi la Bibbia (LOB) = Queriniana, Brescia
Lettura pastorale della Bibbia = Dehoniane, Bologna.
Lettura spirituale della Bibbia = Città Nuova, Roma.
Nuovissima Versione della Bibbia (NVB) = Edizioni Paoline, Roma (Introduzione e commento ai singoli libri della Bibbia).
Primo Testamento: I Libri Biblici = Paoline Editoriale Libri, Milano.
Antico Testamento (ATD = traduzione e commento dei singoli libri), Paideia, Brescia.
Collana «Strumenti», Ed. Claudiana, Torino.
La Bibbia per tutti, Queriniana, Brescia

Introduzione e commento ai singoli libri

Genesi

Bianchi E., *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Qiqajon, Magnano (VC) 1994.

Brueggeman W., *Genesi* (Strumenti 9), Claudiana, Torino 2002.
Ravasi G., *Il libro della Genesi* (*1-11*), Città Nuova, Roma 1990.
Soggin J.A., *Genesi 1-11* (CSANT 1/I), Marietti, Genova 1991.
Van Wolde E., *Racconti dell'Inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione* (Biblioteca biblica 24), Queriniana, Brescia 1999.
Von Rad G., *Genesi* (Antico Testamento 2-4), Paideia, Brescia 1978.
Westermann C., *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989.

Esodo

Auzou G., *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, Dehoniane, Bologna 1976.
Childs B.S., *Il libro dell'Esodo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995.
Fretheim T.E., *Esodo* (Strumenti 18), Claudiana, Torino 2004.
Noth M., *Esodo* (Antico Testamento 5), Paideia, Brescia 1977.
Plastaras J., *Il Dio dell'Esodo,* Marietti, Casale 1977.
Spreafico A., *Il libro dell'Esodo*, Città Nuova, Roma 1992.

Levitico-Numeri

Balentine S.E., *Levitico* (Strumenti), Claudiana, Torino 2008.
Cortese E., *Levitico*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982.
Deiana G., *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2005.
Noth M., *Levitico* (Antico Testamento 6) Paideia, Brescia 1989.
Olson D.T., *Numeri* (Strumenti 24), Claudiana, Torino 2006.

Deuteronomio

Braulik G., *Deuteronomio. Il testamento di Mosè* (Collana «Bibbia per tutti»), Cittadella, Assisi 1987.
Lohfink N., *Ascolta Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio* (StBi 2), Paideia, Brescia 1968.
Paganini S., *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici: Primo Testamento 5), Paoline Editoriale Libri, Milano, 2011.
Papola G., *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011.
Miller P.D., *Deuteronomio* (Strumenti 42), Claudiana, Torino 2008.
Von Rad G., *Deuteronomio* (Antico Testamento 8), Paideia, Brescia 1979.

Corpo storico deuteronomistico

Balzaretti C., *I libri dei Re* (Commenti spirituali. AT), Città Nuova, Roma 2002.
Brueggemann W., *I e II Samuele* (Strumenti 22), Claudiana, Torino 2005.
Hertzberg H.W., *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001.
McCann J.C., *Giudici* (Strumenti 46), Claudiana, Torino 2009.
Navarro M., *I libri di Giosuè, Giudici e Rut* (Commenti spirtuali. AT), Città Nuova, Roma 1994.
Nelson R.D., *I e II Re* (Strumenti 51), Claudiana, Torino 2010.
Nobile M., *1-2 Re. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 9), Paoline Editoriale Libri, Milano 2010).
Sicre Diaz J.L., *Giosuè*, Borla, Roma 2004.
Sicre J.L., *Il primo libro di Samuele* (Commenti spirituali. AT), Città Nuova, Roma 1977.
Tabet M., *Il secondo libro di Samuele* (Commenti spirituali. AT), Città Nuova, Roma 1997.

Cronache, Esdra e Neemia

Balzaretti C., *Esdra Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici: Primo Testamento 23), Paoline, Milano 1999.
Balzaretti C., *I libri della Cronache*, Città Nuova, Roma 2001.
Lorenzin T., *1-2 Cronache. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici: Primo Testamento 30), Paoline Editoriale Libri, Milano 2011.

Maccabei, Rut, Tobia, Giuditta, Ester

Bechtel C., *Ester* (Strumenti 27), Claudiana, Torino 2006.
Craghan J., *Ester, Giuditta, Tobia, Giona*, Queriniana, Brescia 1995.
D'Angelo C., *Il libro di Rut. La forza delle donne: commento teologico e letterario*, Dehoniane, Bologna 2004.
Scaiola D., *Rut* (I Libri Biblici: Primo Testamento 23), Paoline Editoriale Libri, Milano 2009.
Vilchez Lindez J., *Rut ed Ester*, Borla Roma 2004.

Studi su singoli temi

Barbaglio G., *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.

Bartolini E., *Anno sabbatico e giubileo nella tradizione ebraica*, Ancora, Milano 1999.

Beaucamp É., *I grandi temi dell'alleanza*, Borla, Roma 1991.

Cocco F., *Sulla cattedra di Mosè. La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16)*, Dehoniane, Bologna 2007.

Costacurta B., *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, Dehoniane, Roma 1994.

Crüsemann F., *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2008.

Deiana G., *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica* (Suppl. Rivista Biblica 30), Dehoniane, Bologna, 1994.

Deiana G., *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma 202.

Garbini G., *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Paideia, Brescia 1986.

Gibert P., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Queriniana (Biblioteca biblica 11), Brescia 1993.

Grabbe L.L., *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1998.

L'Hour J., *La morale de l'Alliance*, Gabalda, Paris 1966.

Lohfink N. (ed.), *Dio l'unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, Morcelliana, Brescia 1991.

Lohfink N., Ascolta Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio (StBi 2), Paideia, Brescia 1968.

Lohfink N., *Le nostre grandi parole. L'Antico Testamento su temi di questi anni* (Biblioteca di cultura religiosa 49), Paideia, Brescia 1986.

Masson M., *Elia l'appello del silenzio* (Lettura pastorale della Bibbia 25), Dehoniane, Bologna 1993.

Mc Carthy D.J - Mendenhall G.E. - Smend R., *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1972.

Mesters C., *Paradiso terrestre. Nostalgia o speranza*, Queriniana, Brescia, 1991.

Pitta A., *L'anno della liberazione. Il giubileo e le sue istanze bibliche*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000.

Rofé A., *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 8), Paideia, Brescia 1991.

Schmidt W.H., *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 1996.

Schreiner J., *I Dieci Comandamenti nella vita del popolo di Dio,* Queriniana, Brescia 1991.

Schüngel-Straumann H., *Decalogo e comandamenti di Dio* (Studi Biblici 42), Paideia, Brescia 1977.

Ubbiali S. (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Messaggero, Padova 1998.

Vanhookissen G., *Cominciando da Mosè. Dall'Egitto alla Terra promessa*, Dehoniane, Bologna 2004.

Vogels W., *Abraham. Inizio della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999.

Vogels W., *Mosè dai molteplici volti*, Borla, Roma 1999.

Wilms F.-E, *I miracoli nell'Antico Testamento* (Studi Biblici 12), Dehoniane, Bologna 1985.

Indice tematico
(voci e riferimenti più significativi)

Termini in altre lingue
(esclusi i nomi propri)

Ebraico

Altre lingue semitiche

Greco e Latino

Indice delle cartine

Indice liturgico

1 RE

2 RE

2 CRONACHE

NEEMIA

2 MACCABEI

INDICE GENERALE